Der Fortschrittsgedanke bis Condorcet

Inaugural-Dissertation

zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der
Johann Wolfgang Goethe-Universität
Frankfurt a. Main

vorgelegt von

FRANZ LEBRECHT

aus Mainz

1934

Referent: Professor Dr. G. Salomon
Korreferent: Professor Dr. F. Oppenheimer

Tag der mündlichen Prüfung:
16. Juni 1926

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinem verehrten Lehrer

Franz Oppenheimer

zur Vollendung seines siebzigsten Lebensjahres

am 30. März 1934

Inhaltsverzeichnis

I. Die Geschichte des Fortschrittsgedankens bis zur Aufklärung 1
1. Die Idee des Kreislaufs in der Antike und der Fortschrittsgedanke 1
2. Die Utopien des Plato und Zeno 6
3. Der jüdische Prophetismus 8
4. Der religiöse Entwicklungsgedanke der christlichen Kirche . . . 10
5. Die Renaissance und ihre Geschichtsauffassung 11
6. Die Utopien des Morus und Campanella 14
II. Die wissenschaftlichen Grundlagen des Fortschrittsgedankens in der Aufklärungsphilosophie 20
1. Allgemeines 20
2. Die Kritik an der christlichen Religion und Ethik 22
a) Der Deismus 22
b) Die wissenschaftliche Ethik 27
3. Die methodologisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Fortschrittsbegriffs 30
III. Die ideologische Auswirkung des Fortschrittsgedankens 42
1. Der Cartesianismus 44
2. Die Verflachung der Wissenschaften 55
IV. Der Fortschrittsgedanke in der Geschichtsphilosophie der Aufklärung 66
1. Allgemeines 66
2. Die Geschichtsphilosophen 69
a) Voltaire 69
b) Montesquieu 71
c) Turgot 75
d) Condorcet 82

I. Die Geschichte des Fortschrittsgedankens bis zur Aufklärung.

1. Die Idee des Kreislaufs in der Antike und der Fortschrittsgedanke.

Das Spezifische am modernen Fortschrittsgedanken ist seine Verknüpfung mit der bürgerlich-revolutionären Philosophie des 18. Jahrhunderts. Vorher, im Altertum und Mittelalter, wird man also höchstens von gewissen Ansätzen zur eigentlichen Fortschrittsidee sprechen können, ohne daß in jenen Lehren die Besonderheiten des modernen Fortschrittsgedankens aufzufinden sind. Franz Oppenheimer betont den Unterschied zwischen der antiken und der modernen Auffassung. „Die Antike hatte sowenig wie die asiatische Auffassung den Begriff der Entwicklung und des Fortschritts. Wir haben . . . gezeigt, daß z. B. die Hellenen des „engen Raumes", die sich für die einzigen von der Natur dazu bestimmten Kulturträger, für das „auserwählte Volk", alle anderen aber für „Barbaren von Natur" hielten, jenen Gedanken garnicht fassen konnten, der voraussetzt, daß man sich selbst als aus der Barbarei emporgestiegen begreift. Für sie verläuft im Gegenteil die Geschichte in „zyklischen Katastrophen"[1]) Gottfried Salomon sagt dazu: „Geschichte in Grenzen erscheint als ein in sich geschlossener Ablauf um einen Mittelpunkt (z. B. graeco — oder europäozentrisch). Die geographische Bestimmung, die das Geschehen an die Erde bindet, legt die Erklärung einer Analogie mit der Natur nahe: Wiederkehr des Gleichen ist die Geschichte als Naturgeschehen, vor allem im Bilde des Kreises der Jahreszeiten. Geist löst sich von der Erde und ihren Bindungen, seine Geschichte kann nicht durch den Kreis, sondern durch die Linie des fortschreitenden Verlaufs begriffen werden. Fortschritt ist die Geschichte als Geistesverlauf. Linearität ist eindeutig durch das Ziel, das der Geist der Geschichte setzt, bestimmte Richtung zum Ungleichen".[2]) Croce bemerkt hierzu: „Vornehmlich (von den antiken Historikern und Philosophen) wurde das Naturgesetz vom Kreislauf der menschlichen Dinge vorgeschlagen und angenommen, der als ein beständiger Wechsel von Gut und Böse

[1]) F. Oppenheimer, „System der Soziologie", I Bd. „Allgemeine Soziologie", 2. Halbbd., „Der soziale Prozeß" (im folgenden S. S. I, 2 abgekürzt) S. 1073.

[2]) G. Salomon, „Geschichte als Ideologie" in der Festschrift für F. Oppenheimer: „Wirtschaft und Gesellschaft" S. 428.

gedacht war, oder auch als eine immer zur Ursprungsform zurückkehrende Abfolge der politischen Formen, oder als Wachstum von der Kindheit zum Mannesalter, als Verfall im Greisenalter und als Erlöschen im Tode. Aber ein solches Gesetz, das den orientalischen Geist befriedigte oder noch befriedigt, befriedigte den klassischen nicht, der ein starkes Gefühl vom Wert menschlicher Tätigkeit hatte und von dem Stachel der ihr begegnenden Widerstände und der Gegensätze, durch die sie sich hindurchkämpft; und daher die Fragen, ob ein Fatum oder eine unabänderliche Notwendigkeit den Menschen bedrängt, oder ob nicht vielmehr eine launige Glücksgöttin mit ihm ihr Spiel treibt; oder ihn ein weises und vorsorgliches Schicksal regiert; und ob sich die Götter um die menschlichen Dinge kümmern oder nicht . . .; im allgemeinen überwogen die Unsicherheit und das Bekenntnis der Unwissenheit: in incerto judicium est; . . . infolgedessen war die psychologische Einstellung der Alten gegenüber der Geschichte im allgemeinen pessimistisch . . . ein Zug von Bitterkeit geht durch ihre Historien . . . In dieser (der klassischen Welt) bleibt das Problem der Geschichte ungelöst; denn als Lösung können weder die sich widersprechenden oben erwähnten Begriffe der Glücksgöttin oder der Götter gelten, noch die Ueberzeugung, daß sich die Welt verschlechtere, daß sie untergehe oder zurückgehe, die schon in vielen antiken Mythen ihren Ausdruck gefunden hatte."[3]) G. Salomon faßt diese Auffassung noch einmal zusammen, indem er erklärt: „Geschichte muß als Prozeß oder Progress verstanden werden. Zeiten der Dynamik sind darum die produktiven Zeiten für die Geschichtswissenschaft. Im Gegensatz zum Orient kann die Vorstellung „ewiger Ordnung", einer Statik, in Europa nicht geläufig sein, wo die Verlagerung von Völkern und Kulturen ein stetes Nacheinander und Nebeneinander von Ordnungen ergeben hat. Diese Dynamik wird schon von Herodot im weltgeschichtlichen Gegensatz Asien und Europa für den Perserkrieg, von Thukydides in dem staatsgeschichtlichen Gegensatz der spartanischen und attischen Verfassung im peleponnesischen Krieg erklärt. In der Antike wird die Geschichte im Ganzen als ein Kreislauf, als Wiederkehr des Gleichen begriffen, und als bloßer Auf- und Niedergang erscheint die gegensätzliche Bewegung, weil der Mensch sich im Wandel einer natürlichen, ewigen Ordnung weiß. Der Objektivismus, der dem aesthetischen Charakter des Hellenismus entspricht, erklärt Geschichte und Natur als objektive Vorgänge aus natürlichen Ursachen. Das Subjekt tritt als Gestalt auf den Plan, die objektiver Ordnung unterliegt. Geschichte tritt ja an die Stelle des Mythos, indem die Geschichte der Götter durch die der Heroen ersetzt, beide als Bildergalerien des Kosmos, der Ordnung, erschaut werden."[4]) Im

[3]) Benedetto Croce „Zur Theorie und Geschichte der Historiographie" S. 151/154; s. a. Max Scheler, „Probleme einer Soziologie des Wissens" S. 83 in „Versuche zu einer Soziologie des Wissens"; s. a. Jacob Burckhardt, „Weltgeschichtliche Betrachtungen" S. 87, 121 ff.

[4]) G. Salomon a.a.O., S. 429/430.

übrigen darf bei dieser unterschiedlichen Auffassung von der Aufgabe und dem Wert der Geschichte nicht übersehen werden, daß dem antiken Historiker für die Konzeption einer Universalgeschichte das Material auf Grund seiner Gebundenheit an den „engen Raum" nicht zur Verfügung stehen konnte. Ganz abgesehen von allen anderen Momenten, die wir weiter unten näher zu betrachten haben und dem Fortschrittsgedanken seine spezifische Note geben, besteht für eine umfassende Geschichtsschreibung immer die Frage nach der Gruppierung des Stoffes, der faktisch überhaupt erst einmal vorhanden sein muß, bevor man an die verbindende Uebersicht und Wertung herangehen kann. Der Mangel an Urkunden, die eine exakte Forschung erst zulassen, wurde in der Antike durch die Mythen und Sagen ersetzt. Soweit überhaupt Geschichte in jener Zeit geschrieben wurde, war sie durchsetzt mit erfundenen Vorgängen, Reden und Ansprachen und wurde zu pädagogischen Zwecken konstruktiv verbunden, wobei noch hinzukommt, daß sich der Zeitraum, innerhalb dessen sich die wirklichen historischen Geschehnisse abspielten, nur begrenzt war. Hieraus ergibt sich, daß eine Epoche, die fünfzehnhundert bis zweitausend Jahre später einsetzte, eine Gruppierung des sich bis dahin verarbeiteten, jedoch unter anderen Wertgesichtspunkten betrachteten und immer mehr angehäuften Tatsachenmaterials — vervielfältigt durch die Erweiterung des materiellen und geistigen Horizonts infolge des Zusammenrückens der Völker, Nationen und Erdteile —, sowie eine Geschichtsschreibung in einer viel umfassenderen Art und Weise und nach ganz anderen Wertmaßstäben gestattete. Der spezifische Charakter des 18. Jahrhunderts führte deshalb zu einer ganz neuartigen Formulierung des Wesens und der Aufgabe der Geschichte und der Geschichtsschreibung.

Wenn Oppenheimer sagt, daß „der Gedanke des Fortschritts von Hause aus theologischer Natur ist"[5]) und „der Gedanke der Entwicklung und des Fortschritts aus der christlich-katholischen Auffassung vom göttlichen Weltplan"[6]) entstanden ist, dann verdient diese Auffassung eine besondere Würdigung, da ein zu weit gefaßter, die historische Situation nicht genügend berücksichtigender, Begriff des Fortschritts zu einer falschen Beurteilung führen muß. Zweifellos hatte sich die Kirchengeschichte und überhaupt die von der Kirche beeinflußte Historiographie zur Aufgabe gemacht, als Geschichte „der Religion und der sie vertretenden Kirche und ihrer Kämpfe und Triumphe, d. h. der Kämpfe und Triumphe der Wahrheit ... ihr eigenes Gesetz, das weder mehr ein Naturgesetz, ein blindes Fatum, noch gar der Einfluß der Sterne ist, sondern Vernünftigkeit, Intelligenz, Vorsehung,"[7]) zu erkennen. „Die Vorsehung leitet und bestimmt den Lauf der Ereignisse im Hinblick auf ein Ziel, sie läßt die Uebel zu als Strafen und erzieherische Werkzeuge und beschließt über Macht

[5]) S. S. I, 2, S. 754.
[6]) ibid, S. 1074.
[7]) Croce, a.a.O., S. 162.

und Zusammenbruch der Weltreiche, um das Reich Gottes vorzubereiten."[8]) Mit dieser Auffassung war die Idee des Kreislaufes, der sich identisch wiederholenden Kreisläufe, überwunden und die Aufgabe und das Ziel des menschlichen Lebens und der Geschichte in eine andere, vorwärtsweisende Richtung gelenkt. Jedoch ist der christliche Pessimismus, der seinen Ursprung aus dem Mythos des Sündenfalls ableitet, nur „von der Hoffnung bestrahlt", wie Croce sagt. Diese theologische Lösung, stets der Weisheit Gottes und seinem Ratschluß ausgeliefert zu sein und von ihm letzthin gelenkt zu werden, konnte nur eine sehr bedingte Wirkung auf die Entstehung des modernen wissenschaftlichen Fortschrittsbegriffs haben. Vielleicht läßt sich dieser Entwicklungsgang so formulieren: Da die Geschichtsschreibung des Mittelalters im wesentlichen Kirchengeschichte war, konnte diese religiös-kirchlich gefärbte Auffassung eines Fortschritts nur so lange ihre Wirkungskraft ausüben, so lange die Welt selbst noch eine Theokratie war. In dem Augenblick aber, in dem die Kirche mit den profanen und weltlichen Ereignissen in eine entscheidende Auseinandersetzung verwickelt und sowohl von innen heraus als auch von außen her die Kirche angegriffen wurde, verselbständigte sich dieser Fortschrittsgedanke, in dem er jetzt alle die Elemente in sich aufnahm, die ihm später eine ganz spezifische Betonung gaben und hier allein für uns von Bedeutung sind. Denn der Fortschrittsbegriff hat in dem neuen Milieu, das ihm überhaupt erst eine Unabhängigkeit und Existenzfähigkeit verschaffte, alle ursprünglichen Bindungen an die Kirche und ihre Auffassungen abgestreift. In dem neuen Gewande hatte er keine Berührungspunkte mehr mit dem ursprünglichen Bedeutungssinn, wenn er auch, wie fast jede Utopie, eine gleichsam religiöse Weihe erhält. „Was sind unsere Historien der Kultur, der Zivilisation, des Fortschrittes, der Menschheit, der Wahrheit anderes als die unseren Zeiten entsprechende Form der Kirchengeschichte, d. h. der Geschichte des Triumphes und der Verbreitung des Glaubens, des Kampfes gegen die Mächte der Finsternis, der sich allmählich in verschiedenen Epochen vollziehenden Vorbereitung des Evangeliums?"[9]) Der moderne Fortschrittsbegriff konnte jedoch erst dann seine ideelle Stoßkraft entfalten, nachdem ihm die sozialen Verhältnisse den Boden hierzu bereitet hatten. Bis dahin führte er ein Leben inmitten der kirchlichen Dogmen, ohne besonders hervortreten zu können. Gerade die Intoleranz und Schärfe des Angriffs der Kirche gegen die Wissenschaften, soweit sie sich nicht in den Dienst derselben stellten, ermöglichte es der exakten Forschung, sich unabhängig zu machen und weiter zu entwickeln. Der Druck der Kirche und ihre Gebundenheit an die religiösen Ueberlieferungen führte also schließlich im Zusammenhang mit der Veränderung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse zu einer

[8]) Croce a.a.O., S. 164; s. a. Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd. IV, S. 333: der „Optimismus . . . das echte Kind des religiösen Glaubens".
[9]) ibid. S. 163.

Entfaltung und Intensivierung neuer Energien und neuer Anschauungen. Unter Berücksichtigung all dieser Faktoren gewinnt auch der Fortschrittsgedanke eine ganz andere Funktion. Er reduziert sich auf den ideellen Ausdruck und gedanklichen Reflex einer ökonomisch-politischen Situation, er bildet die Formel und die Parole, in der eine große Anzahl der Ergebnisse der modernen Wissenschaften vereinigt ist. Die Geschichtsauffassungen aller Epochen haben eine religiöse oder metaphysische Idee in das Zentrum ihrer Betrachtungen gestellt und die Geschichte nach einem außer ihr liegendem Maßstabe untersucht, indem sie die realen Verhältnisse nicht mit dem ihnen zukommenden spezifischen Gewichte einsetzten, weil sie noch nicht die überragende Bedeutung besaßen, wie seit der Entfaltung des Kapitalismus, oder indem sie diese zu unbedeutenden Faktoren in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit degradierten. Auch der Fortschrittsgedanke hatte sich allmählich von der sozialen Grundlage gelöst und bildete sich zu einer abstrakten Leitidee aus, einer Idee also, die, soweit sie die Realität überhaupt beachtet, diese in einen ihr nicht gemäßen unhistorischen Rahmen einspannte, und soweit sie die Realität überhaupt ausschaltet oder unbeachtet läßt, allgemeinen und unverbindlichen Charakter erhielt. Diese Art der Geschichtsschreibung ist dann zumeist mit philosophischen Geiste untersucht und mit moralischen und politischen Erwägungen verknüpft.

Auf diese Zusammenhänge mußte schon aus dem Grunde eingegangen werden, da in der einzigen ausführlichen Geschichte des Fortschrittsgedankens, die bisher vorliegt, in dem „Essai sur l'histoire de l'idée du progrès" von Jules Delvaille dieser entscheidende Unterschied zwischen dem alten und modernen Fortschrittsdenken übersehen und verwischt worden ist, so daß man den Eindruck gewinnt, als ob die ganze uns bisherige bekannte europäische Geschichte und darüber hinaus auch die orientalische, jüdische und antike Geschichte den Fortschrittsgedanken besessen habe, der zwar einige Schattierungen und Variationen aufgewiesen, im großen ganzen aber doch Jahrhunderte hindurch das geschichtliche Denken begleitet habe. Delvaille behauptet in ganz unhaltbarer Weise schon für die Chinesen, Inder, Juden usw. wie auch für die Griechen trotz ihrer garnicht zu übersehenden und bestreitenden Idee des Kreislaufes das Vorhandensein typischen Fortschrittsdenkens. „Man sagt im Allgemeinen, daß die Fortschrittsidee eine moderne Idee ist, daß das Altertum sie übersehen hat. Das war die Meinung Pierre Leroux' . . Das war auch der Gedanke Auguste Comtes . . Trotz der Autorität dieser beiden Philosophen, die im 19. Jahrhundert die glühenden Verteidiger der Fortschrittslehre gewesen sind, sind wir der Ansicht, daß man an ihrem Urteil wichtige Korrekturen vornehmen muß; und ohne in dieser Hinsicht auf die alten Legenden Chinas, Indiens oder Persiens einzugehen, werden wir im jüdischen Altertum, in Griechenland, in Rom und im Christentum die Fortschrittsidee studieren."[10])

[10]) S. 4.

Aufgabe dieses Kapitels, das die Entstehung des Fortschrittsgedankens bis zur Aufklärung behandelt, wird es in erster Linie sein, die stoisch-naturrechtliche und utopische Tradition der Idee des Fortschritts, die im 18. Jahrhundert wieder eine besondere Rolle spielen sollten, aufzuzeigen. Wir beschränken uns in Hinsicht auf unser Thema auf die allernotwendigsten Etappen dieser Tradition: auf die Utopien Platos und Zenos, den jüdischen Prophetismus, den religiösen Entwicklungsgedanken der christlichen Kirche, die Renaissance und deren Geschichtsauffassung und auf die Utopien des Morus und Campanella.

2. Die Utopien des Plato und Zeno.

Der Plato'sche Staat ist die Schilderung eines Idealzustandes, ohne daß die Gesellschaft und ihre politische Ordnung sich in der Richtung auf dieses Ideal hin entwickelt. Auch Delvaille sieht sich genötigt, dies zuzugeben. „Doch bildet diese Beschreibung des Entwicklungsweges der Gesellschaft, wie wir uns heute ausdrücken würden, nicht das wesentliche Objekt der Untersuchungen Platos. Wenn er von Fortschritt und Veränderung spricht, dann meint er den Uebergang von der unvollkommenen Welt der Sensationen zu der vollkommenen Welt der Ideen, die Ersetzung der einen durch die andere."[11]) Utopisches Denken pflegt aufs engste mit revolutionären Bewegungen verknüpft zu sein, in denen Unterschichten arrivieren. So sieht sich auch der der Oberschicht entstammende Plato zeitweise in die Nähe der Revolutionäre gedrängt, ohne sich jedoch auf die Dauer mit ihnen verbinden zu können. „Er sah ein, daß eine Politik der Revolution, wie sie Kritias trieb, zu nichts führte, und im Gorgias schrieb er nicht nur dem Demos eine Anklage, sondern auch den Leuten, mit denen er einstmals politisch sympathisiert hatte, einen Absagebrief ... Den attischen Staat zu rekonstruieren, hielt er für unmöglich und mit Recht; aber er schuf in Athen, von dem sich ganz loszulösen ihm unmöglich war, durch pythagoräische Vorbilder bestimmt, die bestorganisierte, mit reichen Mitteln ausgestattete, Kultgenossenschaft im Garten des Heros Akademos, in der und durch die ein neues Geschlecht erzogen werden sollte, das besser als die verderbte Gegenwart dazu berufen sei, die neuen ethisch-politischen Gedanken des Stifters in die hellenische Welt hinauszutragen und, wo es ging, zu verwirklichen. Für Plato konnte das Mittel der Erziehung nur die wissenschaftliche Arbeit ... sein".[12]) Hier ist der Ursprung des den intellektuellen Fortschritt mitbestimmenden humanistisch-pädagogischen Erziehungsideals.

Ein weiterer Ansatz zum Fortschrittsgedanken findet sich in Platos kommunistisch-pseudo-utilitaristischer Staatslehre, die dem materiellen Glück der — nichtbarbarischen — griechischen Bevölkerung dienen sollte. Doch nachdem er mehrere Versuche zur prak-

[11]) Delvaille, a.a.O., S. 42.
[12]) Schwarz, „Griechische Charakterköpfe".

tischen Durchführung seines Staatsideals vergeblich unternommen hatte, hielt er dieses auch durch die griechische Bürgerschaft nicht mehr für realisierbar. „So kam er schließlich zu der Einsicht, daß sein Staatsideal nur für Götter und Göttersöhne, nicht aber für armselige Staubgeborene passe, und erschöpft zog er sich in seine Welt der Abstraktionen zurück, deren Seligkeiten er zwar mit glühenden Farben zu malen weiß, aber doch niemals ohne bitteren Schmerz und Groll, daß es ihm versagt ist, durch die Verderbtheit seiner Landsleute unter ihnen und für sie seine ethischen Ideale zu verwirklichen."[13]) Noch einmal: Plato verlangt die Regierung des Staates durch die Wissenschaft und eine kleine Schar intellektueller Elite. Mit dieser Forderung wirkt er auf die Stoa und durch sie und andere vermittelnde Elemente auf die rationalistisch-demokratischen Denker der Aufklärung und endlich auf den Positivismus,[14]) auf Saint-Simon und Comte, „die beide eine Art von Priesterschaft in Gestalt von positivistisch ausgebildeten Philosophen als Vertreter des eigentlichen Souverain, der Vernunft, einsetzen wollten und damit zu Platos Vorstellungen zurückkehrten".[15]) Das entscheidende Moment, warum die Plato'sche Utopie nicht als typisches Fortschrittsdenken bezeichnet werden kann, ist der Mangel an einer dem historischen Prozeß immanenten Fortschrittstendenz, die sich den Griechen, wie wir oben bereits gezeigt haben, infolge ihrer pessimistischen Weltstimmung und als Bewohner des „engen Raumes" nicht aufdrängen konnte.

Für die Utopie Zenos gilt im wesentlichen das Gleiche wie für die Platos. Ihr Hauptunterschied ist der eines international-anarchistischen anstelle des national-kommunistischen Zukunftsideals. „Vergleicht man die Doktrin Zenos mit jener Platos, so sieht man, daß beide gleichmäßig mit dem Bestehenden aufräumen und das Reich der Sittlichkeit auf Erden verwirklichen wollen. Aber in der Art, wie ihnen die Erfüllung dieses Zieles vorschwebt, sind ihre Anschauungen toto coelo verschieden. Während Plato den höchsten Zwang mit allen nur erdenklichen Mitteln der Staatsmacht angewendet wissen will, überläßt Zeno alles der Freiheit, dem Sittengesetz, das ins Innere der Menschen aufgenommen worden ist, sodaß alle staatlichen Institutionen zu existieren aufhören, der Staatsbegriff selber sich verflüchtigt. Der hierarchischen Gliederung dort — steht hier vollkommenste Gleichheit gegenüber. Und predigt Plato den Kommunismus, indem sich der Kern seiner wirtschaftlichen Vorschläge in die (freilich nur für die oberen Klassen gültige) Formel fassen läßt: Allgemeine Arbeitspflicht und Verteilung der Güter nach dem (im moralisch-rigoristischen Sinne aufgefaßten) Vernunftgemäßen, — so läßt sich der Kern der entsprechenden Prinzipien Zenos auf die

---

[13]) Georg Adler, „Geschichte des Sozialismus und Kommunismus", nach Dümmler S. 37.

[14]) Jacob Burckhardt, „Weltgeschichtliche Betrachtungen", S. 188; s. a. E. Troeltsch, Gesammelte Schriften Bd. IV S. 98.

[15]) F. Oppenheimer, S. S. II „Der Staat" S. 806.

anarchistische Formel reduzieren: Jeder arbeitet nach seinen (freiwillig angewandten) Fähigkeiten und konsumiert nach seinen Bedürfnissen."[16]) „Das sind Hoffnungen, die von Zeno bis auf Gotthold Ephraim Lessing und Proudhon, die Gläubigen des ‚Anarchismus', der Herrschaftslosigkeit, der Genossenschaftsgesellschaft, hegten."[17])

Ein anderer Bestandteil der durch Zeno begründeten Lehre, das stoische Naturrecht, wirkte unmittelbar auf das Christentum ein.[18]) Um den Gegensatz zwischen Weltabgewandtheit und Massenreligion zu versöhnen, übernahm „die Kirche die Idee des relativen Naturrechtes . . . Die Stoa nämlich hatte ein ähnlich hohes Ideal gegenüber dem praktischen Weltleben nicht durchführen können und daher seine volle Geltung bloß im goldenen Zeitalter des Urstandes behauptet. Seit der Verschlechterung der Menschheit hat das Natur- und Vernunftgesetz sich aus Freiheit, Gleichheit, Gemeineigentum gewandelt zu den Ordnungen von Macht, Recht, Gewalt, Krieg und Privateigentum. Es ist das sittliche Natur- und Vernunftgesetz unter den Bedingungen des Verfalls, die Gestaltung der Vernunft als Disziplinierungs- und Heilmittel der Selbstsucht und Boßheit. Dieses relative Naturgesetz hat die christliche Ethik übernommen als Folge und als Strafe und Heilmittel des Sündenfalls."[19])

3. Der jüdische Prophetismus.

Ehe jedoch das Problem und die Notwendigkeit des Staatskirchentums an das Christentum herantrat,[20]) war das Dominieren des jüdisch-prophetischen Messianismus im Christentum ein sozial orientiertes Fortschrittsmoment, das im Gedanken des Tausendjährigen Reiches seinen Ausdruck fand.

Bei den Propheten ist der Zusammenhang mit der sozialen Not der jüdischen Bauernklassen und die Auflehnung gegen den Luxus der städtischen Schichten offenbar.[21]) Für Troeltsch wäre es „nun aber gänzlich verfehlt, um deswillen die Propheten als Klassenvertreter und die prophetische Opposition als Aeußerung sozialer Klassengegensätze zu betrachten. Gerade das wäre die flachste Erklärungsmanie . . ."[22]) Selbstverständlich sind die religiösen und moralischen Motivationen von außerordentlicher Bedeutung, was jedoch unserer Meinung nach keineswegs das Verhülltsein von Klassengegensätzen

[16]) G. Adler, a.a.O., S. 50/51.

[17]) F. Oppenheimer, S. S. I, 2 S. 1113.

[18]) E. Troeltsch a.a.O., S. 158; S. 99: „Auch die Stoa bildete eines der großen Endergebnisse der religiösen Entwicklung des Altertums und war der von den oberen Klassen sich herabsenkende monotheistisch-ethische Reformversuch, wie das Christentum die von unten heraufsteigende religiöse Entwicklung war."

[19]) Troeltsch a.a.O., S. 128; s. a. 158, 175.

[20]) Jacob Burckhardt, a.a.O., S. 138, „Das Staatstum verführt das Kirchentum".

[21]) Troeltsch a.a.O., S. 51 ff., S. 26.

[22]) Troeltsch a.a.O., S. 53/4.

ausschließt. Oppenheimer erklärt „als klare Aufgabe der Soziologie, in den objektiven Bedingungen, unter denen die menschlichen Gruppen stehen: in ihrer Lagerung, die Ursache für die Gesetzmäßigkeit der Massenhandlung zu entdecken."[23]) Und an einer anderen Stelle: „Der sozialpsychologische Determinismus sagt, daß das gesellschaftlich eingeordnete Individuum, der „Mensch", in einem ganz ungeheuren, alle Vorstellungen, nicht nur der Laien, sondern auch vieler Psychologen von Fach weit überschreitenden Masse in seiner sozialen Betätigung, d. h. in dem, was uns soziologisch allein interessiert, gesellschaftlich bestimmt ist."[24]) — Den utopischen Gehalt der Ethik der Propheten bringt Troeltsch hingegen ausgezeichnet zum Ausdruck: „Die Ethik der Propheten hat, gerade indem sie aus dem alten (Volks-) Ideal hervorgeht und dieses in der Glut ihres Jahveglaubens unbewußt umschmilzt und umfärbt, indem sie von der alten Nachbarschaftsethik unter Ueberspringung aller komplizierteren Kulturverhältnisse zur menschlich-persönlichen Brüderlichkeit emporsteigt, eine ungeheure welthistorische Bedeutung erlangt. Nur aus diesem Material einfacher bäuerlich-nachbarlicher Stammessitte und der gleichzeitigen Voraussetzung eines engsten Zusammenhanges von Gott und Stamm gerade in dieser sittlichen Gesetzgebung konnte der radikale religiöse Individualismus des frommen Judentums und dann noch mehr des Christentums sich bilden. Aber ebenso verständlich ist, daß sie für ihre eigene Gegenwart versagte und unmöglich war. Die Könige, die Nobilität und die Militärs, die Vertreter der städtischen Kultur mögen alle möglichen Lasten gehabt haben: es werden ungefähr dieselben sein, die sie noch heute im Orient haben. Aber mit der prophetischen Predigt konnten sie nicht leben und sich erhalten. Sie mußten in ihrem eigensten staatlichen Lebensinteresse Weltpolitik machen und konnten den Prozeß der sozialen Umwandlung nicht aufhalten. Von ihren Bedürfnissen aus erschien die prophetische Predigt als reine Utopie, und so hatten sie auch ihrerseits ihre Heilspropheten, die das Ziel der Erhaltung und Rettung ohne die utopischen Bedingungen der Unheilspropheten, im übrigen aber mit demselben eschatologischen Material wahrsagten, welch letztere allein in der Bibel erhalten geblieben sind, nach dem Grundsatze, daß nur der Prophet wahrhaft von Gott gesandt ist, dessen Orakel eintreffen. Ihre Unheilsweissagung ist eingetroffen, aber der Rettungsweg, den sie empfahlen im Namen ihres Gottes, war eine Utopie. Sie stemmten sich gegen den Lauf der kulturellen Entwicklung und den Lauf der politischen Notwendigkeiten."[25]) „Bevor es aber diesem Schicksal verfiel, und den prophetischen Monotheismus endgültig in Talmudismus und Apokalyptik verkapselte, befreite sich der prophetische Geist in einer neuen Belebung und Verinnerlichung durch Jesus und riß als Christentum sich von der jüdischen Verengung los, um dann in enger

[23]) F. Oppenheimer, S. S. I, 2 S. 780.
[24]) F. Oppenheimer, S. S. I, 2 S. 510.
[25]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 57/58.

Verbindung mit der hellenistischen Erlösungs- und Mysterienreligion eine neue und universale national nicht mehr gebundene Entwicklung zu nehmen."[26])

4. Der religiöse Entwicklungsgedanke der christlichen Kirche.

Im Gegensatz zur jüdischen Prophetie und zum Urchristentum ist der Katholizismus nicht nur national und an die Unterklasse gebunden, sondern international und im Laufe seiner Entwicklung immer mehr von klerikaler und ritterlicher Aristokratie geführt. Damit wird das soziale Moment des materiellen Glücks der Massen, das an und für sich dem Geist des Katholizismus nicht widerspricht, zurückgedrängt und das rein religiöse Element eines seelischen Fortschritts zu Gott in den Vordergrund gestellt.[27]) Dilthey nimmt zu diesem Problem Stellung: Das Mittelalter war beherrscht „durch den Gedanken einer inneren Entwicklung des Menschengeschlechts als eine Einheit in einer Stufenfolge, in welcher jede frühere Stufe die notwendige Bedingung der späteren ist. Die Stufen sind nicht im Kausalzusammenhang bedingt, sondern in dem Plane Gottes als Bestandteile angelegt. Und der Gedanke des Fortganges durch sie verbleibt in den Grenzen eines Schema, nach welchem der Fortschritt durch eine Anpassung der göttlichen Erziehung an die Zustände des Menschengeschlechts bewirkt wird . . . Die Menschheit ist eine Einheit, gleichsam ein Individuum, welches eine Lebensentwicklung durchlaufen muß, dem aber, als einem Zögling, die Regel dieser Entwicklung vorherrschend von dem planmäßig wirkenden Erzieher kommt."[28]) Für Troeltsch ergibt sich der Aufriß der katholischen Sozial-Philosophie in folgender Weise: „Die Menschheit bewegt sich in zwei Sphären, der Natur- und der Gnadensphäre, die Lex naturae mit dem aus ihr hervorgehenden Kosmos der Berufstätigkeit, der ständisch-zünftigen Gliederung und dem organisch-patriarchalischen Geiste sorgt für das irdische Wohl und die natürliche Sittlichkeit. Darüber erhebt sich die Lex Dei et Christi, das Reich der Gnade und des himmlischen Wohls. Von einer Sphäre in die andere hinein gibt es einen Aufstieg der inneren geistigen Entwicklung, wie denn das ganze Kultur- und Begriffssystem auf den Gedanken einer Entwicklung von der Natur zur Gnade angelegt ist. Es ist ein harmonisches, von der Natur zur Gnade aufsteigendes

[26]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 41/42.

[27]) ibid. S. 125: „Aus der zunächst überwiegenden Unterschicht aber stieg die christliche Mission ohne jeden erkennbaren Bruch mit ihren Idealen in die Oberschicht von Bildung und Besitz empor und empfand dann freilich das Problem der Bildung und des Reichtums für die christliche Ethik. Aber sie weiß beides aufzunehmen und in den Dienst ihrer Sache zu stellen, ohne irgend ein Bewußtsein um einen Bruch mit angeblichen ursprünglich proletarischen Idealen." s. a. C. Schmitt „Römischer Katholizismus und politische Form" S. 15 ff. über die complexio oppositorum: „Es scheint keinen Gegensatz zu geben, den die katholische Kirche nicht umfaßt"; s. a. W. Sombart „Der Bourgeois" S. 317.

[28]) Wilhelm Dilthey, Ges.Schr. I, S. 336.

und die Natur durch die Gnade begrenzendes und leitendes System, das seinen unfehlbaren Regulator hat an der alle Reibungen und Konflikte lösenden Zentralleitung der Kirche."[29])

5. Die Renaissance und die Geschichtsauffassung der Renaissance.

Mit der Renaissance entsteht ein „neues geistiges Medium"[30]) und vollzieht sich die Auflehnung und Befreiung von der Askese[31]) und die Wendung zur Weltbejahung. Für diese Veränderung der Weltauffassung „war eine Entwicklung des städtischen Lebens notwendig, wie sie nur in Italien und erst jetzt vorkam: Zusammenwohnen und tatsächliche Gleichheit von Adeligen und Bürgern: Bildung einer allgemeinen Gesellschaft, die sich bildungsbedürftig fühlte und Mußе und Mittel übrig hatte. Die Bildung aber, sobald sie sich von der Phantasiewelt des Mittelalters losmachen wollte, konnte nicht plötzlich durch bloße Empirie zur Erkenntnis der physischen und geistigen Welt durchdringen, sie bedurfte eines Führers, und als solcher bot sich das klassische Altertum dar mit seiner Fülle objektiver evidenter Wahrheit in allen Gebieten des Geistes."[32])

Wir können uns in diesem Zusammenhang der Auffassung Troeltsch's anschließen, der erklärt: „Das sogenannte Mittelalter ist in Wahrheit die Periode kirchlicher Kultur, die im Gebiet des heiligen römisch-deutschen Reiches oder der Papstmonarchie, im Gebiete des byzantinischen Kaisertums und im Gebiete des Islam durch allbeherrschende kirchliche Lebensideale und durch eine konzentrierte kirchliche Zentralmacht Denken und Leben wesentlich bestimmte.[33])

---

[29]) E. Troeltsch a.a.O., S. 134.

[30]) Jacob Burckhardt, „Die Kultur der Renaisance in Italien" S. 130.

[31]) E. Troeltsch a.a.O., S. 271.

[32]) J. Burckhardt „Die Kultur der Renaissance in Italien" S. 132.

[33]) Die Hierarchie des Mittelalters hatte ganz empirische Verhältnisse zu ihrer Grundlage, nämlich die Feudalität. Die „Anhäufung des Grundeigentums in immer gewaltigerem Ausmaße in den Händen des Grundadels führt . . . zum entfalteten Feudalstaat, d. h. einem Staatswesen mit ausgebildeter hierarchischer Staffelung" (F. Oppenheimer, „Der Staat" S. 509). „Der voll entfaltete Feudalstaat stellt sich politisch-sozial dar als eine Hierarchie von zahlreichen Schichten, von denen immer die untere der nächstoberen leistungsverpflichtet, die obere der nächstunteren schutzverpflichtet ist. Die Grundlage unten bildet das arbeitende Volk, immer noch zum Hauptteil aus Bauern bestehend; der Ueberschuß ihrer Arbeit, die Grundrente, der gesamte „Mehrwert" des ökonomischen Mittels, dient dem Unterhalt der oberen Schichten." (ibid. S. 544.) Die eigentliche Stütze der kirchlichen Kultur war die mittelalterliche Stadt. „In dieser Welt der freien bürgerlich-gewerblichen Arbeit und ihrer Motivierung durch die christlichen Tugenden der Arbeitsamkeit, Genußbegrenzung, Zuverlässigkeit, Redlichkeit gedieh nun aber überhaupt erst das katholische Christentum zu einer innerlich angeeigneten, mit den Lebensformen selbst eng zusammenhängenden christlichen Kultur. Denn zu diesem Charakterzug der freien Arbeit trat noch der andere mit dem mittelalterlich-ständischen Wesen eng zusammenhängende: die Begrenzung der Konkurrenz durch genau abge-

Demgegenüber ist die Neuzeit, die ja nur für uns neu ist und jeden Tag weniger neu wird, auch nur inhaltlich zu charakterisieren als die Zeit einer prinzipiell kirchenfreien, auf den Nationalstaat und auf internationaler Vereinigung beruhenden Kultur der freien Ausgestaltung der humanen Lebenszwecke."[34]) Unter diesem Gesichtspunkt bilden die Renaissance und die Reformation „die Ausgänge der katholisch-kirchlichen Kultur des Abendlandes" und bergen dadurch in sich alle Gegensätze, die eine Auffassung der Renaissance und der Reformation als eine in sich geschlossene kulturelle und geistige Einheit erschweren, ja unmöglich machen. Die Renaissance ist „im ganzen genommen ... der Eintritt Italiens in die allgemeine Geschichte, der Gegensatz einer italienischen Kultur gegen die bisher das Mittelalter beherrschende französisch-theologisch-ritterliche Ideenwelt. Im Zusammenhang der politischen und wirtschaftlichen Erhebung der italienischen Staaten und Städte, der wiedererwachenden antiken Ueberlieferung Italiens bildet sich dieser italienische Geist, der sich als die Verjüngung seiner selbst empfand und sich in zunehmender Säkularisation seiner Kulturideen von dem großen spätmittelalterlichen Programm der Reform von Kirche und Imperium ausschied. Die veränderte Interessenrichtung bezieht sich also zunächst und in erster Linie auf das politische und wirtschaftliche Gebiet. . . . Sie (die Renaissance) bedeutet dabei aber nirgends die Schaffung eines neuen Prinzips, einer neuen Gesellschaft oder Staatsordnung, sondern nur die Ausnutzung aller gegebenen Gewalten und Verhältnisse durch das herrsch- und gewinnfähige Talent. Sie bringt daher eine Menge von Revolutionen, Gewalttaten und Abenteuern, aber nirgends eine prinzipielle Neuordnung der Gesellschaft."[35]) Der Individualismus der Renaissance ist im Gegensatz zur Reformation „wirklich autoritätslose, völlige Autonomie des Subjektes, völlig freibeweglich in der künstlerischen Anschauung und lediglich an die Regeln der Logik gebunden in der intellektuellen Arbeit . . . Die Bindung an die Autorität der Antike ist ein Rest des Mittelalters und ein Zeichen der Kindheit des modernen Gedankens, aber sie war doch zugleich eine neue Deutung der Antike, eine radikale Kritik der Scheinantike des Mittelalters und wich schließlich völlig, als die neue naturwissenschaftliche Methode den Denkern ein selbständiges und fruchtbares neues Prinzip gegeben hatte. Aus eben diesem Grunde aber ist die Renaissance soziologisch völlig unproduktiv. Sie ist anarchistisch und aristokratisch in ihren engsten Kreisen und lehnt sich im übrigen an die bestehenden Mächte in Staat und Kirche völlig unselbständig an. Sie schafft soziologisch die Bildungsaristokratie und den Salon und huldigt

---

grenzte Absatz und Nahrungsgebiete, sowie die halbsozialistische Organisation in Zünften und Ständen ... Das alles erzeugte den Zusammenklang von tatsächlichen Lebensformen und christlicher Ethik .." (E. Troeltsch a.a.O., S. 132; F. Oppenheimer „Der Staat" S. 549 ff; Max Weber „Wirtschaftsgeschichte", S. 127 ff.)

[34]) E. Troeltsch a.a.O., S. 835.

[35]) E. Troeltsch a.a.O., S. 268/269.

im übrigen der Macht und der Gewalt."[36]) Indem sich aber diese „parasitäre" Bildungsaristokratie an den Absolutismus anlehnte und überhaupt eine Theorie desselben schuf, und indem sie sich gleichzeitig an den Katholizismus anschloß, (was ihr um so leichter fiel, als „auch der Stoizismus und Platonismus der Renaissance die alte Wahlverwandtschaft dieser Ideen zur katholischen Kirche in breitem Umfang behauptet"[37]) hat, hat „die Renaissance . . . ihre große welthistorische Durchsetzung und Ausbreitung" gefunden. „Sie legte gewisse heidnische Alüren ab, verkirchlichte ihre Kunst und legte ihrer Wissenschaft den Zaum der Vorsicht oder der Skepsis an, entfaltete aber im übrigen jetzt die ganze großartige Renaissancekultur der Gegenreformation, in der Dichter wie Tasso, Cervantes, Corneille und Racine, Philosophen wie Gassendi, Charron, Sanchez, Campanella und Descartes, Naturforscher wie Galilei und Pascal, bildende Künstler wie Rubens und Bernini erwuchsen. Gerade diese katholische Kultur der Gegenreformation ist der Untergrund der modernen wissenschaftlich-philosophischen, juristischen und ästhetisch-künstlerischen Entwicklung, und nicht etwa der Protestantismus."[38]) Der Geist der Renaissance kommt besonders auch in jener Gruppe von Philosophen zum Ausdruck, „die zwischen der aristotelischen Kirchenphilosophie und dem mittelalterlichen Nominalismus einerseits und der modernen naturwissenschaftlich-mechanistisch orientierten Philosophie anderseits stehen. Ihre Häupter sind Giordano Bruno und Michel Montaigne. Hier treffen wir den Sinn der Renaissance philosophisch erfaßt, und alle Welt ist darüber einig, daß eben damit hier die großen Voraus-nahmen des modernen Denkens überhaupt vollzogen sind. Was wir hier finden, sind die uns wohlbekannten, in der ganz neueren Philosophie nur umgeformten und strenger wissenschaftlich gefaßten Konzeptionen: der Zweifel der Voraussetzungslosigkeit, den dann Descartes zum Grundprinzip einer autonomen Philosophie ausbaute; der Ausgang vom Bewußtsein oder vom Mikrokosmos als dem Spiegel des Makrokosmos, woraus die Leibnizische Monadenlehre einen Zentralbegriff der modernen Spekulation schuf; die optimistisch-ästhetische Gesamtansicht des Universums, die bei Shaftesbury und Herder zur Formel des Universums wurde; die Kopernikanische Weltweite und Unendlichkeit, aus der sich die Unendlichkeit der Geisterreiche und die Auflösung des Anthropozentrismus und Anthropomorphismus ergab; der Fortschritts- und Entwicklungsgedanke, der die im Mikrokosmus intensiv zusammengefaßte Gottheit sich ausdehnen läßt im Werden und Wachsen der Seelen; der vergleichende psychologische Relativismus, der überall die Konventionalitäten auflöst und das Absolute zum Problem macht; die Zurückschlingung des Absoluten in die Tiefen des Subjektes, wodurch sein Glanz wieder über alles Sinnliche und Reale sich ausbreitet; der illusionsfreie Realismus, der die Gesetze der Seele

[36]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 276.
[37]) ibid. S. 289.
[38]) ibid. S. 289.

und der Geschichte schuf und dann wieder in diesen die Allvernunft verehrt; das Alleinheitsgefühl, das die prinzipielle Gleichartigkeit des Universums und seines Geschehens in allen Weltweiten behauptet und mit der Irrationalität des Individuums ringt."[39])

Die Geschichtsschreibung der Renaissance ist durchgängig an die antike Tradition gebunden. Wenn die antike Geschichtsschreibung in dem Doppelsinn „pragmatisch" genannt werden kann, „insofern sie sich an die irdische oder menschliche Seite der Tatsachen und besonders an die politischen Vorgänge hält . . . und insofern sie sie mit Betrachtungen und Lehren verziert . . .".[40]) so finden sich diese Auffassung auch in der Geschichtsschreibung der Renaissance. „Der Fürst ist für Machiavelli nicht nur das Ideal, sondern auch der Maßstab, den er anwendet, um die Ereignisse zu verstehen."[41]) Ebenso finden wir hier auch wieder die Idee des Zufalls oder der Glücksgöttin. „Mit der sei es auch nur teilweisen Wiedereinführung der Idee der Fortuna, mit der Rückkehr zur Verehrung dieser heidnischen Gottheit verschwindet nicht nur der Gott des Christentums, sondern mit ihm auch die Idee der Vernünftigkeit, der Zweckmäßigkeit in der Entwicklung, die in der mittelalterlichen Auffassung, wenn auch in fehlerhafter und mythologischer Form, hervortrat. Und die antike, vielmehr orientalische Idee vom Kreislauf der menschlichen Dinge kehrt wieder und herrscht bei allen Geschichtsschreibern der Renaissance und vor allem bei Machiavelli; die Geschichte ist ein Wechsel von Leben und Tod, von Gütern und Uebeln, von Glück und Elend, von Glanz und Niedergang."[42]) Meinecke kennzeichnet als eine Schranke der Erkenntnis Machiavelis„ ‚daß er, seiner didaktischen Tendenz folgend, eigentlich nur das Typische und Generelle in allen politischen Handlungen herausbringen, daß er Regeln, feste, einleuchtende und anwendbare Maximen für jeden Fürsten und für alle denkbaren Fälle im bunten Kaleidoskop der politischen Welt aufstellen wollte, wobei dann auch er von jener Geschichtsauffassung beherrscht blieb, daß alle menschlichen Dinge sich wiederholen."[43])

6. Die Utopien des Morus und Campanella.

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß das Denken der Renaissance insofern konservativ genannt werden kann, als es sich an den Absolutismus anlehnte und sich an den Katholizismus anschloß. Ein Versuch zur Opposition gegen den Absolutismus finden wir in der „Utopia" des Thomas Morus (gest. 1535, ein engl. Zeitgenosse Machiavellis). Die platonische Abkunft dieses Werkes ist für uns nicht das Interessanteste daran. Es wird in seiner vollen Bedeutung erst verstanden werden können, wenn man es als erste soziale

[39]) E. Troeltsch a.a.O., S. 273.
[40]) Croce, a.a.O., S. 155.
[41]) Croce, a.a.O., S. 190/1.
[42]) Croce, a.a.O., S. 193.
[43]) Friedrich Meinecke, „Die Idee der Staatsräson" S. 187.

Kritik der beginnenden bürgerlichen Wirtschaftsverfassung und als Versuch einer positiven Ueberwindung ihrer Mißstände betrachtet, wenngleich, ebenso wie bei Plato, die Möglichkeit der Realisierung seines Staatsideals auf dem aristokratischen Bildungs- und Erziehungsprinzip beruht.

„Bis gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts erwarb sich . . . in England noch die große Mehrheit der Bevölkerung ihre Existenz durch landwirtschaftliche Arbeit; teils als freie Bauern auf eigenem Grund und Boden — ihre Zahl wird von Macaulay auf mehr als 150 000 Familien angegeben —, teils als bäuerliche Pächter auf einem Teile des herrschaftlichen Grundeigentums, die Aecker und gemessene Fronden von Urvätern her übernommen hatten, aber natürlich meist urkundlicher Anrechte auf ihren Besitz entbehrten, teils endlich als eigentliche Lohnarbeiter auf dem großen Grundeigentum, die aber in der Regel gleichzeitig als einen Teil des Lohnes auch ein Stück Ackerland zur eigenen Bewirtschaftung erhielten. Noch vor der Mitte des 15. Jahrhunderts setzt aber ein volkswirtschaftlicher Prozeß ein, der zur Auflösung dieser altgewohnten Verhältnisse führt. Es sank nämlich der Getreidepreis für mehr als 100 Jahre dauernd, während die Löhne und die anderen Produktionskosten sich keineswegs verminderten. Jetzt schien es den Grundherren rentabler, zur Weidewirtschaft überzugehen, wenigstens wenn es vorher gelang, eine genügend große Bodenfläche zusammenzubringen. . . . So war für die Dauer eines Jahrhunderts die Tendenz gegeben, Ackerland in Weideflächen zu verwandeln. . . . So gingen die großen Eigentümer daran, zunächst ihren eigenen Grund und Boden zum Zwecke der Verwandlung in Schaftriften einzuhegen, wodurch natürlich sofort eine große Anzahl ländlicher Tagelöhner ausgetrieben wurde. Das genügte ihnen aber bald nicht mehr, und so nahmen sie einmal einen Teil der Gemeinweiden und dann weiter das von den selbstwirtschaftenden Bauern bearbeitete Land, soweit sie ihnen zu Zinsen und Fronden verpflichtet waren, für sich in Anspruch: und tatsächlich gelang ihnen in vielen Fällen die Austreibung der Bauern.“[44])

An diese Zustände knüpfte die ökonomische Kritik von Morus an. „Sie ist in erster Linie ein flammender Protest gegen den wachsenden, sich über alle Schranken frech hinwegsetzenden Egoismus der Eigentümer, gegen die daraus folgende Verwüstung von Land und Volkskraft; und dieser Protest, mit dem Morus nur als Wortführer der damals einflußreichen humanistischen Hofpartei auftrat, war wohl einer der Hauptgründe für die Abfassung des ganzen Werkes.“[45]) Die Auffassung des von Morus konstruierten Idealstaates „war durch die Renaissance bestimmt, die ihrerseits wieder aus platonischen Quellen schöpfte. Durch die Renaissance war . . . die Idee vom Staate als einer berechneten, bewußten Schöpfung, ja als einem Kunstwerke in Erscheinung getreten: In Florenz war der größte Irrtum, daß man

[44]) G. Adler, a.a.O., S. 146; s. a. F. Oppenheimer „Der Staat“ S. 692 ff.
[45]) G. Adler, a.a.O., S. 158.

einen Staat machen, durch Berechnung der vorhandenen Kräfte und Richtungen neu produzieren könne, wiederholt gepredigt worden, auch bald waren aller Orten Staatskünstler aufgetreten, die durch künstliche Verteilung der Gewalten, durch höchst filtrierte Wahlart, durch weitgehende Ueberwachung und ähnliche Mittel einen dauerhaften Zustand begründen und alle Fraktionen und Bevölkerungselemente gleichmäßig zufriedenstellen wollten."[46])

Die ökonomischen und politischen Anschauungen Morus' vereinigten sich mit den philosophischen Ideen der von Plato beeinflußten Humanisten, mit der Idee, „daß die sichtbare Welt von Gott aus Liebe geschaffen, daß sie ein Abbild des in ihm präexistierenden Vorbildes sei, und daß sie dauernd durch ihn ihre Bewegung und Fortschöpfungen erfahren würde. Darum soll der Mensch die Schönheit der Welt lieben, ihre Größe bewundern, ihre Gesetze zu erkennen trachten. Der Mensch selber ist aber vor anderen Geschöpfen dadurch ausgezeichnet, daß er nicht einer bestimmten Notwendigkeit ausgeliefert ist, sondern seine Entwicklung in seiner eigenen Hand hat."[47]) Adler formuliert den Grundgedanken ganz richtig, wenn er sagt: „Wie man sieht, ist es das technische Utilitätsprinzip, das für die von Morus ersonnene wirtschaftliche Organisationsform maßgebend ist: ganz entsprechend dem innersten Wesen der von ihm vertretenen humanistischen Anschauung, daß die für die allseitige vernunftgemäße Entwicklung der Menschen (im Sinne Vicos) nötigen Güter mit einem möglichst geringen Arbeitsaufwand herbeizuschaffen seien, damit alle Menschen von physischer Arbeitsleistung möglichst befreit würden. Und bewundernswert ist hier, wie Morus mit dem Auge des Kenners alle Formen der ihn umgebenden produzierenden und konsumierenden Lebensbetätigungen untersucht, um sie in Harmonie mit seinem Postulate zu bringen."[48]) Es wäre noch hinzuzufügen, daß sich in den Gedankengängen von Morus schon deutlich die Erkenntnis der Beziehungen zwischen Kapitalismus und Wissenschaft zeigt. Auf diesen Zusammenhang werden wir später näher eingehen.

Eine ähnliche Utopie wurde von dem Italiener Thomas Campanella (gest. 1639) entworfen. Auch dieser hat sein Vorbild in Plato und ist stark von den Gedanken und Verhältnissen seiner Zeit beeinflußt. „Sein politisches und soziales Wirken war ein immer wiederholter Kampf gegen die ragione di stato, ganz prägnant gesagt, eine Reihe von Todessprüngen, um ihr zu entgehen, um sie zu überwinden mit ihren eigenen Mitteln, und so die Menschheit von ihr zu erlösen."[49]) Für Meinecke bleibt es „ein merkwürdiger Anblick, wie in

[46]) ibid. S. 152; Um 1650 schrieb James Harrington seine „Ozeana", worin er das Problem der Bodenfrage und die Bedeutung der Bodenverteilung und der ihr entsprechenden politischen Formen aufwarf und „eine Verfassungs- und Sozialreform" vortrug. (F. Oppenheimer „Der Staat" S. 715, 736/737).

[47]) G. Adler a.a.O., S. 154.

[48]) ibid. S. 176; s. a. F. Meinecke, „die Idee der Staatsräson" S. 491.

[49]) F. Meinecke, a.a.O., S. 115.

der Empfindung und Phantasie dieses kalabresischen Mönches der Barockzeit mittelalterliche und moderne, exoterische und esoterische, idealistische und opportunistische, universalgeschichtliche und ganz landschaftlich-bodenständische Gedanken und Wünsche sich miteinander verknoteten. Für diesen Regenerator der Menschheit, der sie vom Unheil des Machiavellismus erlösen wollte, blieb das Königreich Neapel das Herz der Welt. In seinen unterdrückten Landsleuten wollte er die Menschheit erlösen und wußte doch keine anderen Waffen dafür als die der verhaßten ragione di stato.[50]) Diese widersprechenden Ansichten Campanellas sind nur aus den widerspruchsvollen Verhältnissen und dem Geist seiner Epoche zu verstehen. Er lebte in einer Zeit, in der sich das mittelalterliche Weltbild auflöste, in der der Kapitalismus seine ersten Triumphe feierte, und in der die Naturwissenschaften und die Mathematik „die Mittel zu einer begrifflichen Verarbeitung des Erfahrungsmaterials durch allgemeine, die ganze Naturwirklichkeit beherrschende Begriffe oder Gesetze"[51]) lieferten. Er war mit Galilei befreundet und lebte zurzeit Descartes, der den prinzipiellen Zweifel, die methodische Skepsis, als Prinzip der modernen Philosophie postulierte.

Im Gegensatz zu Machiavelli forderte Campanella, „daß die Politik nicht losgelöst werden dürfe aus der Gesamtheit des menschlichen Lebens . . . Sein Gedanke, daß man jedes Teilgebiet des Lebens sub specie aeterni und in kosmischen Zusammenhängen anschauen und behandeln müsse, war erst recht groß und fruchtbar, freilich mehr eine geniale Vorahnung dessen, was Vico (gest. 1744. Von ihm stammt auch der bekannte Ausspruch, daß „die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, daß wir die eine gemacht, die andere nicht gemacht haben"), Herder, Goethe und Hegel später sahen und auch noch nicht endgültig emanzipiert von mittelalterlich-universalistischem Denken. Auch das Idealbild der menschlichen Gesellschaft, das er sich in seinem Sonnenstaate ausmalte, hatte einen mittelalterlich-modernen Januskopf und stellte eine naturalisierte mittelalterliche Theokratie dar."[52]) Der Sonnenstaat erschien im Jahre 1602. Campanella beabsichtigte darin die universale Tradition mit allgemeinen Naturprinzipien zu verbinden. Seine Zeit betrachtete er als die Krönung des Mittelalters durch die Renaissance. Den Veränderungen der ökonomischen und sozialen Verhältnisse und den Entdeckungen der Naturwissenschaften, Mechanik und Mathematik trug er weitgehendst Rechnung und übernahm sie in sein Werk. Den Philosophen überträgt er die gesamte Herrschaft, da sie allein imstande sind, den Zusammenhang aller Dinge zu sehen. Bis ins Einzelne wird eine ideal-kommunistische Gesellschaftsverfassung ausgemalt, in der der Eugenik eine besondere Rolle zugewiesen wird: „Das Priesterfürstentum an der Spitze des Sonnenstaates war nichts anderes als

[50]) ibid, S. 136.
[51]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 314.
[52]) F. Meinecke a.a.O., S. 128.

der Reflex des Papsttums mit seinem Kirchenstaate und seinem Anspruche auf oberstes Schiedsrichteramt und ging letzten Endes zurück auf das Idealbild des magnus sacerdos bei Augustin, der die Einheit von regnum und sacerdotium darstellte, und ein penetranter hierarchischer und selbst mönchischer Geist ging durch die geträumten Institutionen des Sonnenstaates. . . Aber die Hierarchie der im Sonnenstaate Herrschenden war aufgebaut nicht auf kastenmäßige Absonderung, sondern auf Wissen und Können und auf ursprünglicher Gleichberechtigung aller Glieder des Ganzen, und die echt modernen Gedanken eines Bundes von Wissenschaft und Arbeit, einer durch rationales Wissen geregelten Arbeit und einer alle untereinander und an das Ganze bindenden Arbeitspflicht kämpfen sich hier empor. Unter seinem utopischen Aufputze stellte der Sonnenstaat die Idee eines wirklichen Gemeinschaftsstaates der Idee des Machtstaates entgegen. Beide Ideen haben das Leben der abendländischen Menschheit seitdem bewegt."[53]) Im Gegensatz zu Morus knüpfte Campanella an die politischen Verhältnisse seiner Zeit an, indem die spanisch-päpstliche Universalmonarchie als Vorstufe zu seinem Sonnenstaate dienen sollte. Er forderte deshalb vor allem, daß die militärische Macht durch eine universelle Kultur ergänzt werden solle. „Campanella hatte zugleich eine große Vorahnung, was im modernen Völkerleben durch die Verbindung von Militarismus und Wissenschaft erreicht werden kann. Er forderte, daß Spanien eine geographische und astronomische Forschung größten Stiles inaugurieren, durch niederländische und deutsche Mathematiker die Gestirne, die Tiefen und Strömungen der Meere und die Fahrbarkeit aller Meereswege untersuchen lasse, denn das werde der spanischen Monarchie mehr als irgendein anderes Mittel nutzen. Sein höchstes Ideal war schließlich doch nicht der rationale Machtstaat, sondern der reine auf sozialer Gemeinschaft und Gerechtigkeit beruhende Kulturstaat mit der Herrschaft der Philosophen und der idealen Interessen. Der rationale Machtstaat sollte nach seiner Intention den Kulturstaat vorbereiten. Auch diesen Gedanken, den er nicht aussprach, der aber zu erschließen ist aus der Gesamtheit seines Denkens, darf man ihm als große Vorahnung kommender Entwicklungstendenzen anrechnen. Aber die Schranken jenes primitiven Rationalismus, der im Grunde alles in ein Uhrwerk zu verwandeln strebte, verließ er weder in dem Bilde, das er von dem Machtstaate der spanischen Universalmonarchie, noch in dem, das er von seinem Sonnenstaate zeichnete."[54])

Wir sind auf diese Dinge aus dem Grunde so ausführlich eingegangen, weil wir in der Utopie Condorcets ganz ähnliche Gedanken wiederfinden, allerdings mit dem Unterschiede, daß Condorcet durch Zuhilfenahme des ganzen wissenschaftlichen Apparates seiner Zeit und in historischer Betrachtungsweise seine Utopie seiner Zeit anzupassen verstand.

---

[53]) F. Meinecke a.a.O., S. 128.
[54]) ibid., S. 135.

Die Utopien des Morus und Campanella, die gewöhnlich lediglich als phantastische Idealbilder von den Historikern und Philosophen registriert werden, ohne daß man ihren wirklichen Charakter und ihre Bedeutung in ausreichender Weise hervorkehrt und würdigt, gewinnen im Zusammenhang mit unserem Thema einen ganz spezifischen Sinn. Sie waren nicht nur — wie wir oben bei Behandlung der „Utopia" von Morus sagten, — der Beginn einer Kritik an den ökonomisch-sozialen und politischen Zuständen ihrer Zeit, sondern dienten gerade in ihrer Form als Utopie, ähnlich wie die Platos, als Vorbild und Konstruktion einer neuen Gesellschaft, in der der ausschlaggebende Einfluß den Weisen und Philosophen eingeräumt wurde. Deren Aufgabe erstreckte sich in der Hauptsache auf die Ausgestaltung und Durchführung der von ihnen entworfenen Reformen, insbesondere auf das Gebiet des Erziehungswesens. Mit Hilfe von bis ins Einzelne durchdachten Maßnahmen sollten die Menschen das Ideal verwirklichen und allmählich zu vollkommenen Wesen werden. Diese Utopien konnten deshalb auch in dem Zeitpunkt wieder aktuell werden und zur Konzeption neuer Utopien führen, in dem man glaubte, daß die Wissenschaft allein das Rüstzeug zur Durchführung solcher Ideen liefern könnte. Man versuchte allerdings den bloß utopischen Charakter abzumildern, indem man mit Hilfe der Geschichte die Notwendigkeit einer Entwicklung zu diesem Idealzustande zu unterbauen und zu beweisen versuchte. Das war jedoch nur möglich, indem man eine neue Erkenntnismethode anwendete. Jedoch ist der Unterschied zwischen diesen von uns behandelten Utopien und manchen aus dem modernen Naturrecht gezogenen Konsequenzen, wie Troeltsch bemerkt, nicht so groß, wie man vielleicht anzunehmen geneigt ist. „Auch das profane Naturrecht ist eine ideelle Gesetzgebung in einem vielfach fast utopischen Gegensatz gegen die wirklichen Naturgesetze und Beschaffenheiten der Gesellschaft. Auch es beruht auf einem starken religiösen Glauben an die Zweckmäßigkeit der Welt, den Sieg des Guten und Vernünftigen, der als Nachhall und Umformung des christlich-jüdisch-stoischen Theismus sich darstellt. Die Kontinuität zwischen der Kultur der Aufklärung und der christlich-kirchlichen Kultur ist überall größer, als sie den im Kampf begriffenen Generationen und der modernen Abneigung gegen die kirchliche Kultur erscheint. Der Unterschied liegt nur in dem Optimismus und in der Diesseitigkeit, in der Ersetzung aller übernatürlichen Offenbarung durch die Fähigkeiten der sich selbst logisch explizierenden Vernunft und der allgemeinen sittlichen Grundlagen, damit in der Einheitlichkeit und dem Radikalismus des Aufbaues aus einer einzigen allbeherrschenden Idee. Sachlich aber, und auch teilweise formell-begrifflich werden die alten Gedankenschätze fortgeführt und umgeformt. . . . Der Emanzipationsdrang des Bürgertums, der Rationalismus des absoluten Staates, die Analogie der allgemeinen rationalistisch-mathematischen Denkweise: all das hat seine Bedeutung. . . . Das moderne profane Naturrecht ist ähnlich wie das christliche und stoische Sozialideal ein Ideal, eine Ideengesetzgebung, die sich zwar

anfangs auf die Konstruktion des historischen Herganges der Gesellschaftsstiftung berief, die sich aber immer klarer darüber wurde, daß sie in Wahrheit eine Idee und kein soziales Natur- oder Geschichtsgesetz ist. Bei Rousseau und vor allem Kant ist klar ausgesprochen, daß es eine Beurteilung der Gesellschaft unter Sollmaßstäben und nicht eine Erklärung des wirklichen Herganges ihrer Entstehung ist. Damit aber tut sich auch hier der Blick auf für die Zusammenstöße der Idee mit den Naturgesetzen der Gesellschaft, ganz ähnlich wie das für das stoisch-christliche Naturrecht der Fall war. Das alte christliche Ideal stieg empor im Bunde mit der individualistischen und pessimistischen Zersetzung der antiken Gesellschaft, aber es stellte dann doch bald genug die Kehrseite, den Gegensatz gegen die Forderungen der Natur, heraus. Das moderne naturrechtliche Ideal erhob sich mit der Zertrümmerung der alten feudalen Bindungen und der Emanzipation der freien Lebenskräfte, aber offenbarte auch dann rasch genug den Gegensatz gegen die Naturbeschaffenheit der Gesellschaft. Es sind nur für das moderne Denken nicht mehr die durch die Sünde geschaffenen Widerstände, sondern Schwierigkeiten, die durch deszendenztheoretische, rassenpsychologische und schließlich soziologische Naturgesetze veranschaulicht werden."[55])

II. Die wissenschaftlichen Grundlagen des Fortschrittsgedankens in der Aufklärungsphilosophie.

1. Allgemeines.

Damit sind wir bereits in die Periode der Aufklärung eingetreten. Sie ist der eigentliche Beginn der Neuzeit, deren Grundlagen allerdings schon in den früheren Jahrhunderten, insbesondere durch die städtische Kultur des 14. und 15. Jahrhunderts und durch die Herausbildung nationaler Staaten gelegt wurden. Das Ende der Religionskriege im 17. Jahrhundert bedeutete jedoch den endgültigen Bruch mit der Vergangenheit. „Die vom städtischen Wesen unzertrennliche Geldwirtschaft, die den Natural- und damit dem Feudalstaat völlig zerstört",[56]) die Erweiterung des Marktes für die Agrarprodukte durch die Geldwirtschaft, das Marktinteresse eines neu entstandenen städtischen Bürgertums, die Schaffung eines freien Arbeitsmarktes, das Grunderwerbsinteresse des Kapitals und das fiskalische Interesse des Staates[57]) und andere Faktoren, die zusammengefaßt den Beginn des Siegeszuges des Kapitalismus kennzeichnen, waren die Ursache für eine völlige Veränderung des Bewußtseins. Einen hervorragenden Anteil an der gesamten Umwälzung haben die neuen Entdeckungen in der Naturwissenschaft, überhaupt in den astronomischen, physikalischen und mechanischen Wissenschaften und weiter die Ausbildung

[55]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 188/191.
[56]) F. Oppenheimer „Der Staat" S. 557.
[57]) M. Weber „Wirtschaftsgeschichte S. 94/95.

der mathematischen Methode, die die rationale Grundlage für den Kapitalismus schuf. Grade die Uebertragung des mathematischen Kalküls und der Uebertragung des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffs auf alle Erscheinungen des wirtschaftlichen und geistigen Lebens, gab der Epoche der Aufklärung ihre besondere Note. Wir kommen darauf später noch zurück.

Der ökonomische und politische Aufschwung Frankreichs Hollands und Englands — England ist der „Demiurg des bürgerlichen Kosmos" — erzeugte den esprit mondain „die weltmännische Gesittung und Bildung mit ihrer Weltkenntnis und ihren praktischen Interessen, einen neuen gesellschaftlichen Geist und eine neue Erziehung und Bildung."[58]) Damit entstand ein den neuen Verhältnissen angepaßtes Bewußtsein, eine rationale Gesinnung, die späterhin eine außerordentliche Aktivität entfaltete. Dieses Bewußtsein fand auch in der Methaphysik dieser Zeit seinen Niederschlag. Diese ist, wie Scheler sagt, „ein Produkt städtischen Denkens, eine Tatsache, die es mit verständlich macht, daß ihr ein ganz anderes Weltbewußtsein und eine ganz andere Selbstdeutung des denkenden Menschen als eines über alle Natur souveränen Wesens von vornherein zugrunde liegt."[59])

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die Epoche der Aufklärung im 17. Jahrhundert anzuheben begann. Wenn wir sie mit Troeltsch[60]) dahin charakterisieren, daß ihr Wesen in dem „Widerspruch gegen den bisherigen Zwiespalt von Vernunft und Offenbarung und gegen die praktische Herrschaft der supranaturalen Offenbarung über das Leben" liegt, daß ihre Tendenz darin besteht, „eine immanente Erklärung der Welt aus überall gültigen Erkenntnismitteln und eine rationale Ordnung des Lebens im Dienst allgemein gültiger praktischer Zwecke" zu begründen, daß sie also „eine nüchtern zergliedernde Verständigkeit und einen reformlustigen Utilitarismus", ferner den „Charakter eines abstrakten Individualismus und Subjektivismus" aufweist, die schließlich ein „einzigartiges Selbständigkeitsgefühl und einen unbegrenzten Optimismus" erzeugen, dann sind mit dieser Kennzeichnung auch gleichzeitig die einzelnen Etappen der Herausbildung des neuen Bewußtseins gegeben.

Auf dem Gebiet des neuen Staatsrechts hatte bereits die Renaissance die Unterlagen geliefert. Die Theorie des absoluten Staates warf naturgemäß neue Probleme auf und rief auch die Gegner auf den Plan. Im Gegensatz zu der Auffassung des Staates als eines reinen Machtinstrumentes, einer Auffassung, die sich den Theoretikern und Praktikern der Staatsraison tagtäglich aufdrängte, versuchte man jetzt, eine rein rationale Auffassung des Staates in dem Sinne zu begründen, daß man die Prinzipien nicht mehr der unmittelbaren Praxis entnahm, den Staat aber auch nicht mehr als eine Stiftung

[58]) Troeltsch a.a.O., S. 488/9.
[59]) Max Scheler „Probleme einer Soziologie des Wissens" S. 76.
[60]) a.a.O., S. 339.

Gottes betrachtete, sondern ihn als Werk eines aus menschlicher Vernunft hervorgegangenen Vertrages auffaßte. (Grotius, Hobbes, Locke u. a.) Der den Kapitalismus charakterisierende Zug der Demokratisierung und Nivellierung brachte gleichzeitig im Gegensatz zu der Hierarchie des Mittelalters und der Aristokratie der Renaissance eine neue soziale Schicht hervor, das Bürgertum, das sich ein eigenes Publikum und eine eigene neue Literatur schuf, die mit seinen Absichten harmonierten.

2. Die Kritik an der christlichen Religion und Ethik.

Wie bereits erwähnt, wurde im Verfolg der langwährenden und heftigen Religionskriege das Problem des Zwiespaltes zwischen Vernunft und Offenbarung diskutiert. Die stoische Erkenntnis- und Moraltheorie hatte die Voraussetzung zur Ueberwindung dieses Widerspruches geliefert. „Verhältnismäßig leicht setzte sich die Emanzipation des Naturrechtes durch, bedeutend schwerer die der natürlichen Religion und Moral. Die natürliche Religion wurde auf Grund der antiken Ueberlieferung von der Theologie selbst gelehrt. Es bedurfte nur der Bekämpfung der Erbsündenlehre und der aus ihr gezogenen Folgerung von der Verfinsterung des Intellektes, um diesen Elementen das Uebergewicht über die Offenbarung zu schaffen. . . . Dann blieb ein moralistischer Rationalismus übrig, der das Gemeinsame aller Religionen und aller Philosophie darzustellen schien und als Einigungspunkt gegenüber den Religionskämpfen dienen konnte. Noch festere Wurzeln in dem theologischen System hatte die natürliche Moral. Auch hier wurde wie beim Naturrecht die lex naturae von der lex divina getrennt und auf die natürliche Ausstattung des Geistes begründet, die auch ohne jede Offenbarung ihre Geltung haben müsse. Diese Emanzipation wurde vollzogen von Baco und von der französischen Skepsis, insbesondere der ‚Sagesse' Charrons. Bayles Hauptthese ist die Unabhängigkeit der überall gleichen, angeborenen Sittlichkeit von den streitenden Offenbarungen, denen er jedoch so wenig wie Baco und jene Skeptiker den Glauben wirklich entziehen will."[61])

a) Der Deismus

Die natürliche Religion, der Deismus, ist die Religionsphilosophie der Aufklärung und hat seinen Schwerpunkt in der Kritik der Wahrheits- und Offenbarungsansprüche der positiven Religionen. „Er nahm seinen Ausgangspunkt einerseits von der dogmatischen, naturwissenschaftlichen und metaphysischen Kritik der geltenden Dogmen, andererseits von der Einsicht in die Fraglichkeit der bisher herrschenden supranaturalistischen Offenbarungsansprüche, wie sie sich erst aus den Konfessionskriegen, dann aus der wachsenden historischen und geographischen Erkenntnis ergab. Die von beiden Seiten entspringenden Bedenken verstärkten sich gegenseitig und lockten dazu an, eine allgemeine, überall gleiche, jedermann erkennbare religiöse Normalwahrheit

[61]) Troeltsch a.a.O., S. 348.

zu suchen, auf die man von den konkurrierenden einzelnen Religionen zurückgehen kann, von der aus Wert und Recht der unmittelbar sich gebenden Offenbarungsansprüche sich prüfen läßt, und die mit den metaphysischen Ergebnissen der neuen Wissenschaften übereinstimmt . . . Die natürliche Religion ist rationale Metaphysik und Ethik von schroff intellektualistischem Charakter."[62]) Von entscheidender Bedeutung ist es hierbei, daß die dieser rationalen „Metaphysik zugrunde gelegte Erkenntnistheorie eine empiristisch-sensualistische und die hierauf aufgebaute Metaphysik eine mechanische ist."[63])

Der Deismus nahm seinen Ausgangspunkt in England. Wir wiesen schon darauf hin, daß durch die Revolutionskriege und die Revolution das Bedürfnis nach einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit den alten Dogmen in ständigem Anwachsen begriffen war, zumal die Pressefreiheit eine offene und unbefangene Diskussion in weitestem Maße erlaubte. Während die Vertreter des Deismus in England „nur Literaten zweiten und dritten Ranges (waren) und nie der höheren Gesellschaft[64]) angehörten, während der Deismus in England nur eine verhältnismäßig kurze Zeit eine Rolle spielte, war die Entwicklung in Frankreich eine ganz andere. Dort wurde er d i e Religionsphilosophie, die im Zusammenhang mit den in der Zwischenzeit gemachten und vertieften Ergebnissen in den Naturwissenschaften und der Mathematik im 18. Jahrhundert eine führende Rolle spielte.

Bereits Herbert von Cherbury hatte die Grundlage zu einer deistischen Religionsphilosophie mit seinem im Jahre 1624 erschienenen Werk „De veritate" gelegt. „Ganz wie Herbert nur von einem entgegengesetzten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Standpunkt aus faßte Hobbes (gest. 1679) die Gesamtheit der Religionen ins Auge und erklärte sie als Erzeugnisse der die Naturerscheinungen anthropomorphisierenden Furcht oder in ihren besseren Bestandteilen als Erzeugnisse kausaler Reflexionen. Die Wunder und Offenbarungen sind an und für sich unwahrscheinlich, in ihrer Bezeugung immer höchst zweifelhaft und lassen sich leichter aus Vorstellungen ungebildeter Menschen erklären. Aus dieser natürlichen Religion entstehen die positiven Religionen durch staatliche Festsetzungen, durch die überall der Souverän die unbedingte Macht zur Feststellung der geltenden Religion empfängt. Das ist das einzige Mittel zur Vermeidung religiöser Kämpfe . . . Da aber Hobbes in seiner Grundlehre den eigentlichen Stützpunkt des Deismus, die lex naturae, beiseite läßt und statt der stoischen vielmehr die epikureische Moral befolgt, zugleich in seinem skeptischen Pessimismus statt der Autonomie des religiösen Denkens vielmehr dessen strenge politische Gebundenheit fordert, so gehört er

---

[62]) ibid. S. 430/31.

[63]) ibid. S. 432; C. Schmitt „Die Diktatur" S. 102: „Der außerhalb der Welt stehende Gott hat diese Welt so eingerichtet, daß sie wie eine vollkommene Maschine nach den einmal gegebenen Gesetzen läuft."

[64]) Troeltsch a.a.O., S. 435, 461.

nicht gerade zu den Vätern des Deismus."[65]) Die vergleichende Religionsgeschichte, ermöglicht und gefördert durch die ethnographische und Reise-Literatur trug das ihre dazu bei, um die alten Auffassungen noch weiter zu erschüttern. Die von der Philosophie und den Naturwissenschaften gelieferten neuen Erkenntnismethoden (Locke, Newton u. a.) förderten die Kritik der bisherigen Offenbarungsinhalte. Diese Kritik führte jedoch nicht zu einem Atheismus, man versuchte vielmehr, den Sensualismus und Materialismus religiös zu unterbauen und zu stützen. Locke (gest. 1704), „der berühmteste und populärste englische Philosoph, der geistige Beherrscher des Jahrhunderts" ging „wie alle bedeutenden Köpfe des Zeitalters . . . in erster Linie von der Tatsache des endlosen Streites der Systeme, Grundbegriffe, Sitten- und Glaubenslehren aus, die er unermüdlich aus allerhand Reisebeschreibungen illustrierte. Eine rein empiristische und sensualistische Erkenntnistheorie . . . soll die Grundlage für die Gewinnung einer allgemein einleuchtenden metaphysischen und ethischen Erkenntnis geben. So konstruiert er aus der Reflexion über die Erfahrungsdaten ein System mechanisch-teleologischer Metaphysik und empiristisch-utilitarischer Ethik . . ."[66]) Das Wesen des Christentums reduziert sich bei ihm und seinen Nachfolgern schließlich auf eine Moral, die selbst wieder als Normalreligion Geltung für sich beansprucht, wenn sie auch ihren ursprünglichen kirchlich-religiösen Charakter entfremdet ist und sich auf eine optimistisch-utilitarische Moral reduziert. Während die konsequenten Deisten in Frankreich konsequente Materialisten und Atheisten wurden, entwickelte Hume aus dem Deismus „eine streng auf Erfahrungstatsachen und deren Analogien sich einschränkende Skepsis". „Den Menschen von Hause aus auf Erfahrung von der Sinnenwelt einschränkend, läßt er seine Geschichte mit den rohesten Elementen ungeübter und begrenzter Erfahrung, daher mit den rohesten geistigen Zuständen und nicht mit einer Normalreligion und Normalmoral beginnen, von wo aus er erst in langsamer Kulturarbeit die verschiedenen Religions-, Moral-, Wissenssysteme entwickelt . . . Indem er das metaphysisch-philosophische Problem des rationalen Gottesbegriffes und das geschichtsphilosophische der Entstehung und Entwicklung der Religion unterschied, bildete er die beiden Hauptgruppen der Untersuchung, und, indem er bei der ersten die Möglichkeit einer rationalen Gotteserkenntnis skeptisch verneinte, ließ er für die zweite nur die Aufgabe einer Erklärung der Religionsgeschichte aus Mißverständnissen und willkürlichen Deutungen der sinnlichen Erfahrungen übrig. . . . Gegen die Locke, Clarke, Butler, Tindal gilt, daß aus der Erfahrung höchstens die Wahrscheinlichkeit der Existenz einer einheitlichen und weisen Macht und die entfernte Möglichkeit zweckvoller, aber nicht allmächtiger Güte in ihrem Wesen gefolgert werden, und daß mit diesem Ertrag keinerlei Religion begründet, sondern jede nur zerstört werden kann. Wäre der Glaube der Religion im Recht, so könnte er nur auf nicht rationale Weise, d. h.

[65]) Troeltsch a.a.O., S. 439.
[66]) Troeltsch a.a.O., S. 443.

durch Wunder und Autorität bewiesen werden . . . Aber diesem Beweise setzt Hume seine berühmte Wunderkritik entgegen, in der die Ergebnisse der deistischen Wunderkritik zu einer Art Wahrscheinlichkeitsrechnung zusammengefaßt sind. Der Möglichkeit, daß ein Vorgang ein Wunder sei, steht immer die Möglichkeit einer Täuschung der Beobachter oder Berichterstatter gegenüber, welche letztere Möglichkeit durch die Tatsache zahlloser unzweifelhafter Täuschungen, durch den gemeinsamen Wunderglauben des Altertums und aller Religionen, durch die Neigung der Umbildung zum Wunderglauben ein stark vermehrtes Wahrscheinlichkeitsgewicht erhält. So ist für die Existenz des Objektes der Religion ein einigermaßen zureichender Beweis nicht zu führen . . . Aus den Erfahrungen des Menschen, den Assoziationen seiner Vorstellung, den daran sich knüpfenden Irrtümern der Unwissenheit und den Phantasien der Furcht und Hoffnung läßt sich die Religionsgeschichte vollkommen ausreichend verstehen."[67]) Troeltsch bemerkt noch hierzu, daß „in alledem . . . ein erster, sehr bedeutender Entwurf einer historisch-psychologischen und zugleich entwicklungsgeschichtlichen Auffassung der Religion liegt, die auf Holbach und den Positivismus aber auch auf Kant fortgewirkt hat."[68]) Wir möchten noch hinzufügen, daß wir bei Voltaire und besonders bei Condorcet eine fast völlige Uebereinstimmung ihrer geschichtlichen Analyse, die sich hauptsächlich in einem immerwährenden Angriff gegen Aberglauben jeglicher Art äußert, mit der von Hume aufgestellten Religionskritik finden.

Wenn Troeltsch erklärt, daß „der französische Deismus außerhalb der Theologie"[69]) steht, dann will er wohl damit sagen, daß die politischen und sozialen Verhältnisse in Frankreich innerhalb der wenigen Jahre, in denen es sich mit den englischen Ideen vertraut machte und sie für seine Absichten unter Berücksichtigung der besonderen Lage umprägte, bereits eine Entwicklung genommen hatten, die zu radikaleren Folgerungen und Lösungen drängten. Der Kampf gegen den Aberglauben war die Ursache der entschiedenen Kampfstellung der französischen Deisten, da sie in ihm den hartnäckigsten Gegner gegen die Verbreitung von Aufklärung und Vernunft sahen. Schon der Bayle'sche religiöse Skeptizismus führte zu einem prinzipiellen Zweifel an der Metaphysik überhaupt.[70]) Der alle überragende Wortführer der Deisten war Voltaire. Durch die englischen Philosophen und Naturwissenschaftler und insbesondere durch Bolingbroke während seines längeren Aufenthaltes in England stark beeinflußt (so z. B. durch Newton, Clarke, Locke und Shaftesbury), begründete er die eigentlich moderne Idee einer natürlichen Moralreligion. „Er ist im Zusammenhange mit seiner Philosophie beherrscht von der Idee eines rein natürlichen und immanenten Ablaufes der

---

[67]) Troeltsch a.a.O., S. 464—66; s. das Kapitel über Condorcet.
[68]) Troeltsch a.a.O., S. 849.
[69]) Troeltsch a.a.O., S. 469.
[70]) Bayle bereitete damit dem Materialismus und Atheismus den Weg.

Geschichte, in der das natürliche Wesen des Menschen in Wechselwirkungen mit der ihn umgebenden Natur alles erklärt und von Gott alles nur durch die natürlichen Gesetze geleitet wird. Er trennte daher die rein natürliche Moralreligion ausdrücklich von jeder Beziehung auf einen vollkommenen natürlichen Urzustand, an dessen Stelle er vielmehr halb tierische Anfänge lehrte und ebenso von jeder Beziehung auf eine mehr oder minder übernatürliche Zusammenfassung und Wiederholung in der jüdischen und christlichen Offenbarung. Deshalb war ihm die natürliche Moralreligion auch nicht eine fertig angeborene Idee, sondern eine einfache, überall identische, aber überall auch erst der Entwicklung bedürftige Anlage, die erst nach den anfänglichen Irrtümern der Unkenntnis und der Furcht die Normalwahrheit als fruit de la raison cultivée hervorbringt. In Asien hat sie bei den Chinesen diese Höhe wenigstens annähernd schon lange erreicht, in Europa wird sie ein Ergebnis der eben vordringenden Aufklärung sein. In irgendeinem Maße ist sie von den Philosophen aller Länder erreicht worden, bildet sie den überall identischen Wahrheitsgehalt der Religionen, immer aber bedarf sie für ihre Reinheit der Wissenschaft und der Kultur. Der Deismus ist daher bei ihm „moins une religion qu'un système de philosophie" und mehr eine Angelegenheit der geistigen Führer, als der immer zum Aberglauben neigenden Masse, ein Programm toleranter Religionspolitik, die eine bessere und friedliche Zukunft herbeiführen wird. — Damit ist der Deismus nicht nur von jeder positiven Religion, sondern auch von der Religiosität überhaupt gelöst und auf Moral und verstandesmäßige Methaphysik reduziert."[71]) Wir kommen hierauf in Zusammenhang mit der Geschichtsphilosophie Voltaires nochmals kurz darauf zurück.

Wir haben oben bereits davon gesprochen, daß die konsequente Durchführung der empiristisch-sensualistischen Ideen der Engländer durch die Berücksichtigung der Resultate der Mathematik und Naturwissenschaften zum Materialismus führen mußte, und daß „vom Deismus durch Streichung der natürlichen Moralreligion nur mehr die religionsgeschichtliche Kritik"[72]) übrigblieb. Diderot, die Enzyklopädisten (z. B. d'Alembert, Holbach, Helvetius, Lamettrie) waren die Wortführer dieser Richtung. „Aus seinem (Holbachs) Kreise und dem nahverwandten Kreise der Enzyklopädisten ging dann weiterhin die Schule der sogenannten Ideologen hervor, die mit mannigfachen Abschweifungen zum Deismus Voltaires oder Rousseaus doch die sensualistische Gesamtrichtung fortsetzten und eine kritische Analyse der durch die Sensationen der materiellen Welt erregten Vorstellungen für die zentrale Aufgabe der Philosophie hielten, wobei die Frage nach dem Verhältnis der materiellen Natur zu den aus ihr hervorgehenden psychischen Wirkungen skeptisch oder materialistisch beantwortet, jedenfalls als Nebensache betrachtet wurde. . . . Sie stellen in ihrer Blütezeit die Philosophie während der Revolution und des Kaiser-

[71]) Troeltsch a.a.O., S. 471/2.
[72]) ibid. S. 475.

reiches dar, waren an allen Phasen ihrer Entwicklung mitbeteiligt und leiteten die Neubildung des Unterrichtswesens. Indem sie Holbachs und der Enzyklopädisten Auffassung von der Natur und der Moral fortsetzten und vertieften, ergab sich bei ihnen auch nur eine Fortsetzung ihrer Religionserklärung, die sie lediglich durch die fortschreitenden geschichtsphilosophischen Untersuchungen und durch die Ausbildung des Entwicklungsbegriffs (Condorcet . . ., St. Lambert . . .: auch Turgot, Cabanis, Lamarck, St. Simon) bereicherten . . . Aus dieser Schule der Ideologen erhob sich schließlich der Positivismus Comtes, der sich dann mit dem englischen Empirismus aus der Schule Humes einigte. . . . Aus dieser Vereinigung ist die dann durch den Darwinismus weiter befruchtete, überaus einflußreiche Religionsphilosophie des modernen Positivismus entstanden, die in alledem nur einer der Ausläufer der deistischen Religionskritik und ihrer Verbindung mit einer sensualistischen Psychologie und mechanistischen Metaphysik ist."[73])

b) Die wissenschaftliche Ethik

Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts schufen ein „Begriffsschema . . ., innerhalb dessen die moderne wissenschaftliche Ethik entstand und von dem aus auch die bisherige christliche Ethik eine neue wissenschaftliche Stellung suchen mußte."[74]) Unter Ablehnung aller metaphysischen Voraussetzungen über das Wesen der Seele machte man es sich zur Aufgabe, eine wissenschaftlich fundierte Ethik zu formulieren. Die psychologische Analyse diente als Mittel zu dieser Rekonstruktion. „Aus der Verstärkung der auch vom Mittelalter nach antikem Muster geübten immanent-psychologischen Analyse, vor allem aus der Durchführung der stoischen Affekten- und Charakterlehre, dann aus der mächtigen Herausbildung einer freien dichterischen und künstlerischen Analyse des Menschen, wie sie die Renaissanceliteratur und -kunst erfüllt, schließlich aus der religiösen Gewöhnung der Selbstzergliederung und Selbstbetrachtung selbst erhob sich das Prinzip einer universalen psychologischen Analyse, die das Ganze des Menschen und des Charakters, ja seine Geschichte und seine großen historischen Bildungen aus induktiv gewonnenen und verallgemeinerten Beobachtungen zu erklären unternahm, und die in diesem Bestreben durch die glänzenden Erfolge in der analogen analysierenden Naturbetrachtung lebhaft ermutigt wurde."[75]) Montaigne, Charron, Baco, die Begründer des Naturrecht, aber auch Machiavelli und Spinoza, dann aber auch alle die Autoren, die sich mit der Affektenlehre befaßten, wie z. B. Gassendi, Descartes, Malebranche und Bayle sind hier als Vorläufer zu nennen. Der hervorragendste

---

[73]) Troeltsch a.a.O., S. 481/2.
[74]) ibid. S. 375.
[75]) ibid. S. 403.

Vertreter war Hobbes. Er und seine Nachfolger haben „den Psychologismus des 18. Jahrhunderts als Grundwissenschaft und Orientierungsmittel für alle Probleme der geistigen, sittlichen und historischen Welt aufgerichtet".[76])

Es ist nun für uns von außerordentlicher Bedeutung, festzustellen, daß durch diese neue, auf der zergliedernden immanenten Erfahrungspsychologie beruhenden, Methode der Ethik auch die historische Forschung einen entscheidenden Impuls erhielt. Bei der Betrachtung des Deismus haben wir bereits feststellen können, daß durch die Kritik an den Offenbarungsinhalten und durch die religionsgeschichtliche Vergleichung sich notwendigerweise das alte Geschichtsbild von Grund auf ändern mußte. In dem Maße, wie die analysierende Psychologie zu einer wissenschaftlichen Methode wurde, wird die Geschichtserklärung zu einer kausalen, „die, wie der individuelle Charakter aus psychologischen Elementen erklärt wird, so auch das universelle Geschehen und seine dauernden Hervorbringungen aus Verknüpfungen und Schiebungen der psychologischen Elemente zu erklären strebt."[77]) Hieraus aber ergab sich weiterhin die Notwendigkeit einer neuen Begründung der ethischen Normen: „Man mußte auch die Normen selbst aus der psychologisch-kausalen Erklärung zu gewinnen streben, indem man aus ihr die allgemeingültigen Elemente hervorsuchte und als Beweis der Allgemeingültigkeit die tatsächliche, psychologisch konstatierbare Allgemeinheit ansah." Diese psychologisch-kausale Erklärung führte notwendigerweise zu einer großen Anzahl neuer Probleme. Es handelte sich dabei u. a. um die psychogenetischen Probleme, um die Frage nach der Möglichkeit und Anwendbarkeit psychologischer Gesetze, damit im Zusammenhang um das Prinzip des Determinismus und der Autonomie und schließlich um die Frage nach dem Verhältnis von Sittlichkeit und Religion.[78]) „Für die alte Ethik war wahre Sittlichkeit und Religion identisch; es gab keine wahre Sittlichkeit ohne den wahren Glauben und die mit ihm verbundene Gnadenkraft . . . Die moralische Analyse aber zeigte die ethischen Vorgänge als selbständige typische Erscheinungen und war genötigt, die Beziehungen zur Religion erst nachträglich als besondere Modifikation zu untersuchen. Dann aber mußte sie auch die Religion in gleicher Weise psychologisch untersuchen . . ."[79]) Hobbes begründete diese neue wissenschaftliche Ethik mit Hilfe dieser psychologischen Analyse und vollzieht „die radikalste Revolution der Ethik: er orientiert seine ethischen Begriffe rein an der weltlichen Sphäre und macht diese Begriffe selbst völlig nominalistisch zu psychologisch-kausal ableitbaren menschlichen Willkürhandlungen".[80]) Locke entwickelte im Gegensatz zu Hobbes, Mandeville und die Schule von Cambridge „eine

[76]) ibid. S. 404.
[77]) Troeltsch a.a.O., S. 405
[78]) a.a.O., 406/7.
[79]) ibid. S. 407.
[80]) ibid S. 410.

aposteriorisch-sensualistische Theorie, die im Zusammenhang mit seinem Prinzip der Erfahrungsphilosophie alle angeborenen Ideen, alle platonischen Intuitionen und alle rationalen Deduktionen verwarf und den allein möglichen wissenschaftlichen Weg für die Konstruktion der Erkenntnis wie der Ethik in dem Ausgang von den einfachsten Erfahrungselementen, den damit verbundenen Gefühlen von Lust und Unlust und dem Vermögen der Reflexion erkennen wollte. Der entscheidende Beleg für die Richtigkeit dieses Prinzips ist ihm der Mangel jedes sicheren Kriteriums intuitiver Erkenntnis und vor allem die historische und ethnographische Verschiedenheit der sittlichen Ideen."[81])

Für unser Thema müssen wir noch kurz auf die Anschauungen von Shaftesbury und Hume eingehen. Shaftesbury behandelte „die Ethik als eine Arithmetik der Affekte",[82]) indem er diese Affekte und die Triebe klassifizierte und nach ihrer positiven beziehungsweise negativen Wirkung auf Staat, Gesellschaft und Individuum beurteilte. „Das Lockesche Reflexionsvermögen wird ihm aus der bloßen Fähigkeit, die Natureindrücke zu kombinieren und die Lustempfindungen auf die Größe und Dauer der Lust hin zu beurteilen und zu klassifizieren, zu einer produktiven Kraft des Bewußtseins, die in der Reflexion auf die Affektinstinktive und intuitive, Wesen und Art der Werte unterscheidende Urteile hervorbringt. . . . Zur Voraussetzung hat diese ganze Ethik der Beförderung der Harmonie nach innen und nach außen die Harmonie des Weltorganismus, in dem die Natur alles aufeinander bezogen hat und zum Gleichmaß erzieht. . . . Zu der positiven Religion hat diese Ethik und Metaphysik keinerlei Beziehungen, womit Shaftesbury von den Deisten sich bewußt entfernt; der Atheismus als solcher hebt ihm die Sittlichkeit nicht auf; dagegen die positive Religion gefährdet sie leicht durch heteronome und jenseitige Superstitionen und Fanatismus. Von Sünde und Erlösung weiß dieser Optimismus gar nichts, und ebensowenig vom Jenseits, da ihm vermöge der organischen Einrichtung der Natur die sittlichen Instinkte ganz von selbst die Mittel zur Verwirklichung des Glückes sind."[83]) Hume geht über Locke einen weiteren Schritt hinaus, indem er „lediglich aus den Sensationen und ihrem Lust- und Unlustgefühl die sittlichen Prinzipien zu gewinnen"[84]) sucht. Den Begriff der Sympathie räumt Hume eine außerordentliche Bedeutung ein. Die Abstimmung der graduell verschiedenen Sympathien der Menschen untereinander führt zu einem Ideal, „das über den eigenen und fremden Interessen als gemeinsame Norm schwebt. Durch Erziehung, Bildung, Tradition und Gesetz wird dieses Ideal zu einer scheinbar völlig objektiven Macht, die bald als Gesetz, bald als Gewissensinstinkt betrachtet wird und keinen Gedanken an ihren Ursprung mehr enthält."[85])

[81]) ibid. S. 417.
[82]) Troeltsch a.a.O., S. 420.
[83]) ibid. S. 421/2.
[84]) ibid. S. 424.
[85]) ibid. S. 425.

Dieser Begriff der Sympathie, überhaupt die Anschauungen der von uns erwähnten Philosophen, wurden von Adam Smith und anderen politischen Oekonomen übernommen und mit den selbständigen Forschungergebnissen der französischen Philosophen verschmolzen.

Während sich in England die Gedankengänge der Deisten und Moralisten nur allmählich und zum Teil auf in gewissem Sinne unabhängige Weise herauskristallisierten, ist eine exakte Scheidung zwischen der deistischen Religionsphilosophie und der wissenschaftlichen Ethik in Frankreich nicht möglich, vielmehr gehen diese beiden Elemente in der französischen Philosophie ineinander über.

3. Die methodologisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Fortschrittsbegriffs.

Der Deismus und die neue wissenschaftliche Ethik in ihren französischen Gestaltungen waren vornehmlich „unter dem Einfluß der von Descartes ausgehenden mathematisch-mechanischen Grundauffassungen"*) und des von Descartes begründeten dogmatischen Rationalismus, die selbst wieder sehr stark von England und der dort durch Baco begründeten Erkenntnismethode beeinflußt waren, hervorgegangen. Die Erkenntnis, auf Grund von durch die ratio richtig erkannten und fest begründeten Kategorien auch die empirische Welt vernunftgemäß und richtig umgestalten zu können, führte zu einer Uebertragung dieser Methode auf alle übrigen Gebiete des Wissens. „Das Wesen des Rationalismus", sagt Simmel, „ist die ausschließliche Wertung des logisch-begrifflichen Denkens gegenüber der Erfahrung durch Sinneseindrücke. . . . Wenn unsere Erkenntnisse wahr sind, auch ohne von sinnlicher Erfahrung erzeugt oder bestätigt zu sein, so können sie sich ohne weiteres auf solche Gegenstände erstrecken, die sich aller sinnlichen Wahrnehmungen prinzipiell entziehen, auf Gott und die Unsterblichkeit, die Struktur des Weltganzen und das metaphysische Wesen der Dinge."**) Wenn also diese „ausschließliche Wertung des logisch-begrifflichen Denkens" das Charakteristikum dieses Rationalismus ist, dann ist es auch verständlich, daß die neuen methodologischen Kategorien und die hieraus gewonnenen Erkenntnisse und Gesetzmäßigkeiten auch auf die Wissensgebiete angewandt wurden, die bisher auf Grund der religiösen Dogmen erklärt worden waren. Die Religion, die christliche Ethik und später auch die Geschichte (mit der Notwendigkeit, durch religionsgeschichtliche und -vergleichende Untersuchungen neue wissenschaftliche Prinzipien aufzustellen, ergab sich die Aufgabe, die Geschichte selbst einer Kritik zu unterziehen) wurden so aus ihrer absoluten Sphäre verdrängt und ihres überhistorischen Charakters entkleidet und damit relativiert. Indem aber die Geschichte nunmehr dem menschlichen Verstande als Aufgabe

*) F. Oppenheimer „Der Staat" S. 736.
**) G. Simmel, „Kant" S. 10/11.

gestellt wurde, mußte außer der Möglichkeit einer rationalen Deutung ihre im Menschlichen liegende Verursachung aufgezeigt werden. Durch die Verabsolutierung der hieraus gewonnenen Begriffe wurde eine Auffassung der Geschichte begründet, die selbst wieder eine unhistorische war, obwohl den menschlichen Triebkräften eine außerordentliche Rolle eingeräumt und die Geschichte jetzt aus einer Auseinandersetzung Gottes mit dem Menschen zu einer Auseinandersetzung der Menschen untereinander geworden war. Jetzt agierten die Menschen, Gruppen und Klassen allerdings nicht direkt, sondern nur der Begriff des Menschen, insbesondere in seiner Gestalt als Heros, trat der geschichtlichen Realität gegenüber und bestimmte deren Verlauf. Zu Motoren der Geschichte werden also zunächst die Heroen, deren „seelische Triebkräfte" zu erkennen die Aufgabe der neuen Geschichtsschreibung darstellte, dann die objektiv gültigen Ideen, nach denen die Individuen erzogen werden sollen, eine Aufgabe, die sich in der normativen Geschichtsschreibung dokumentiert, und endlich werden zu bewegenden Kräften die Gruppen und die Klassen. Und damit entsteht die soziologische Geschichtsschreibung, die den „sozialen Prozeß" verfolgt. Das Studium der menschlichen Individual- oder Gruppenpsychologie wird so zum unerläßlichen Bindeglied zwischen der rationalistischen Erkenntniskritik und der rationalistischen Geschichtsforschung, auf die die Methoden der Naturwissenschaften und der Mathematik übertragen werden. Die Vervollkommnung der logischen Erkenntnismethode auf Grund der sich vervollständigenden Erkenntnis der außermenschlichen Natur bedingt für die dogmatische rationalistische Geschichtslehre daher auch den Fortschritt der menschlichen Natur und ihrer sozialen Organisationsformen. Die neue rationale kapitalistische Wirtschaftsführung, die durch die neue rationale Auffassung der Welt vorwärtsgetrieben wird, wirkt ihrerseits auf die Weiterentwicklung der einzelnen Wissenschaftsdisziplinen und das allgemeine Bewußtsein eines naturwissenschaftlich-technisch-ökonomischen Entwicklungs- und Fortschrittsgedankens zurück.

„Die rationale Dauerunternehmung, die rationale Buchführung, das rationale Recht", wie Max Weber sagt,[1]) die Notwendigkeit einer Berechnung der Markt- und Absatzchancen, aber auch die „rationale Gesinnung, die rationale Lebensführung und das rationale Wirtschaftsethos" sind alles Faktoren, die dem Kapitalismus erst ermöglichten, sich durchzusetzen. Er wirkte in immer steigendem Maße auf die Entfaltung und Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik, insbesondere auf ihre methodischen Grundlagen, die Mathematik und die Mechanik.

Diese Fachwissenschaften bildeten die Grundlage für die theoretische Ausbildung des Bewußtseins jener Epoche.

Die Methode der Erfahrung und Beobachtung und des Experimentes, die Methode der Induktion also, wie sie seit Baco immer häufiger angewendet wurde, und mit ihr in Verbindung die mathema-

[1]) M. Weber, „Wirtschaftsgeschichte" S. 302.

tische Methode waren die wesentlichsten Fundamente, von denen aus diesem neuen Bewußtsein ein adäquater Ausdruck verliehen werden konnte. „Hier wurde an Stelle der bisherigen halb-mystischen Entelechien, Gattungen und Formen des Aristotelismus eine durchaus rationale und anschauliche Erklärung der physischen Welt aus reinen, von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten befreiten Raumgrößen und deren Bewegungsregeln gesetzt. Die Gesetze der Trägheit, der Gravitation, verbunden mit der Annahme letzter körperlicher Einheiten, gewährten eine unendlich fruchtbare, mathematisch darstellbare Erkenntnis der Natur im Großen und im Kleinen".[2]) Scheler schrieb im Zusammenhang mit der Tatsache, daß die kapitalistische Wirtschaft ebenso wie die moderne Wissenschaft auf den „Willen zu grenzenlosem Erwerben eingestellt", und daß die moderne Wissenschaft „primär ein Wille zu ‚Methoden' sei, aus denen in grenzenloser Weise immer neues materielles Wissen arbeitsteilig — fast wie von selbst" hervorgehe: „Ganz (der ökonomischen Motivation des Wirtschaftens) sinnentsprechend tritt die Kategorie der Relation im Denken der Gesellschaft vor die Kategorie der Substanzia, und an Stelle des Suchens nach einer begrifflichen Stufenordnung der Weltdinge (Scholastik) und einer Begriffspyramide tritt nun das Suchen nach quantitativ bestimmten gesetzlichen Relationen der Erscheinungen; der Gedanke des „Typus" und der qualitativen „Formen" tritt seine Herrschaft ab zu Gunsten des Gedankens des quantitativ bestimmten „Naturgesetzes". Hier und dort zielt die Produktion auf unbegrenzten Vorrat an Ware und Wissensgütern; hier und dort tritt ins Spiel der neue Konkurrenzgeist des Uebertreffens jeder gegebenen Phase (unbegrenzter „Fortschritt") . . ."[3])

Während Troeltsch nur diese grundsätzliche Wandlung in der Methode konstatiert, ohne dem Zusammenhang dieser Veränderung mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage, mit dem „Seinsgrund", nachzugehen — was bei seiner grundsätzlichen Einstellung nicht Wunder nimmt —, erfaßt Scheler u. E. ganz richtig diesen Funktionszusammenhang zwischen Kapitalismus und Wissenschaft. Lukacs äußert sich zu diesem Problem in seinem Aufsatz über die Verdinglichung und besonders in dem Abschnitt über „Die Antinomien des bürgerlichen Denkens" in prinzipieller Weise: „Es ist durchaus nicht zufällig, daß gleich zu Beginn der modernen philosophischen Entwicklung die universale Mathematik als Erkenntnisideal auftaucht: als Versuch, ein rationelles Beziehungssystem zu schaffen, das sämtliche formellen Möglichkeiten, alle Proportionen und Relationen des rationalisierten Daseins umfaßt, mit dessen Hilfe alles Erscheinende — unabhängig von seiner sachlich-materiellen Differntiation — zum Gegenstand eines exakten Kalküls werden

[2]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 349.

[3]) Scheler, „Probleme einer Soziologie des Wissens" S. 103/4; von uns gesperrt.

kann".[4]) Wegen der Bedeutung dieser neuen Struktur des Erkennens, die reine Gesetzmäßigkeiten methodisch isoliert in einem methodisch isolierten und homogen gemachten Milieu behandelt, müssen wir auf diesen nunmehr neu erzeugten Widerspruch und auf dieses Dilemma eingehen, da dieses abstrakt-formelle Denken durch die Uebertragung auf die Geschichte wesentlich dazu beigetragen hat, dem Fortschrittsbegriff des 18. Jahrhunderts seine spezifische Bedeutung zu geben. „Denn der ganz rein herausgearbeitete Formbegriff des Gegenstandes der Erkenntnis, der mathematische Zusammenhang, die naturgesetzliche Notwendigkeit als Erkenntnisideal verwandeln die Erkenntnis immer mehr in eine methodisch bewußte Kontemplation jener reinen Formzusammenhänge, jener „Gesetze", die sich in der — objektiven — Wirklichkeit ohne Zutun des Subjekts auswirken."[5]) Während früher das Denken der Menschen an eine irrationelle Schranke stieß, die in der Zeit der absoluten Herrschaft des Christentums und des Katholizismus mit Gott identisch war, wurde jetzt eine Art zweiter Natur von den Menschen selbst errichtet, deren Ablauf ihnen mit der gleichen unerbittlichen Gesetzmäßigkeit entgegentritt. „Jetzt hingegen erscheint sie (diese Unerbittlichkeit der nicht beherrschten Mächte) als notwendige Folge erkannter, erkennbarer, rationeller Gesetzessysteme, als eine Notwendigkeit, die zwar, wie die kritische Philosophie im Gegensatz zu ihren dogmatischen Vorgängern klar erkennt, in ihrem letzten Grund und in ihrer umfassenden Totalität nicht begriffen werden kann, deren Teile jedoch — der Lebensumkreis, in dem die Menschen leben — in steigendem Maße durchschaut, berechnet, vorausgesehen wird ... In dieser schroffsten und darum charakteristischen Fassung des modernen Erkenntnisideals tritt der oben angegebene Widerspruch klar zu Tage. Denn die Grundlage dieses universellen Kalküls kann einerseits nichts anderes sein, als die Gewißheit, daß bloß eine von solchen Begriffen umsponnene Wirklichkeit von uns wirklich beherrscht sein kann. Andererseits zeigt es sich, daß — selbst wenn eine vollständige und lückenlose Durchführung dieser Universalmathematik vorausgesetzt wird — dieses „Beherrschen" der Wirklichkeit nichts anderes sein kann, als die sachlich richtige Kontemplation dessen, was sich — notwendig und ohne Zutun — aus der abstrakten Kombinatorik dieser Relationen und Proportionen ergibt. ... Der besondere Charakter der modernen Philosophie ergibt sich erst in voller Klarheit, wenn die Voraussetzungen der Durchführbarkeit dieser universellen Kombinatorik kritisch betrachtet wird. Denn erst dadurch, durch die Entdeckung der „intelligiblen Zufälligkeit" dieser Gesetze, entsteht ja die Möglichkeit einer „freien" Bewegung innerhalb des Spielraumes von solchen sich kreuzenden oder nicht vollständig erkannten Gesetzmäßigkeiten. Es gilt nun einzusehen, daß in dem ... Sinn des Handelns, als Veränderns der Wirklichkeit, als Gerichtetseins auf das qualitativ Wesentliche, auf das materielle

[4]) Georg Lukacs, „Geschichte und Klassenbewußtsein„ S. 142.
[5]) ibid. S. 141.

Substrat des Handelns dieses Verhalten noch viel kontemplativer ist als etwa das Erkenntnisideal der griechischen Philosophie. Denn dieses „Handeln" besteht darin, daß die wahrscheinliche Auswirkung jener Gesetze soweit wie möglich vorausberechnet, kalkulatorisch erfaßt wird und das Subjekt des „Handelns" nun eine Position einnimmt, in der diese Auswirkung für seine Ziele die optimalen Chancen bieten. Es ist also klar, daß einerseits die Möglichkeit einer solchen Voraussicht desto größer ist, je durchrationalisierter die Wirklichkeit ist, je mehr jede ihrer Erscheinungen als in das System dieser Gesetze eingespannt aufgefaßt werden kann. Andererseits ist es aber ebenfalls klar, daß, je mehr sich die Wirklichkeit und das Verhalten des „handelnden" Subjekts zu ihr diesem Typus nähern, das Subjekt sich um so mehr in ein bloßes Auffassungsorgan von erkannten Gesetzmäßigkeitschancen verwandelt und seine „Tätigkeit" sich um so mehr darauf beschränkt, den Standpunkt einzunehmen, von wo aus sich diese in seinem Sinne, seinen Interessen gemäß (von selbst ohne sein Zutun) auswirken. . ."[6]) Wir müssen in diesem Zusammenhang noch auf die Bedeutung der von den durch die Naturwissenschaft so stark beeinflußten Philosophen des 18. Jahrhunderts stets hervorgehobenen Notwendigkeit der Beobachtung und des Experimentes eingehen. In diesem Punkt gehen die Ansichten Schelers und Lukacs' auseinander. Während Scheler die Meinung vertritt, daß mit dieser entscheidenden Wendung zu den Naturwissenschaften und der Mathematik sich ein aktives Verhalten der Menschen gegenüber der Realität offenbart, erklärt Lukacs, daß insbesondere das Experiment als vorzügliches Erkenntnismitel „die am reinsten kontemplative Verhaltungsweise" ist. Dieser Widerspruch ist daraus zu erklären, daß Scheler, historisch gesehen, die neue Erkenntnismethode der Metaphysik des Mittelalters gegenüberstellt, während Lukacs die Schranken der bürgerlichen Wissenschaft aufzeigt, um von hier aus der wirklichen Erkenntnis der Realitäten und dem Handeln, der Beherrschung der Wirklichkeit durch die Verbindung von Theorie und Praxis, neue Wege zu weisen. Scheler äußert sich zu diesem Punkt wie folgt: „Wenn Fr. Bacon sagt, die „Zwecke" und die ganze Metaphysik der „Formen und Qualitäten" seien so unfruchtbar wie die „Nonnen", so hat er mehr als ein Gleichnis, nämlich einen wissenssoziologischen Wesenszusammenhang ausgesprochen. Denn wahrlich nicht theoretische Einsicht hat die Metaphysik objektiver Teleologie, der „Formen und der Qualitäten" ausgeschieden aus der „neuen Wissenschaft", sondern der apriori einsichtige Zusammenhang: Der Mensch kann sich nur soweit freie Zwecke dem Universum gegenüber setzen, als es keine objektiv telelogische Ordnung in diesem Universum gibt; er kann das Universum nur soweit nach Belieben formen, als es keine ontischen „Formen" gibt, und es nur soweit beherrschen, als es keine konstanten Qualitäten (die man nur beschauen und höchstens benennen kann), sondern nur

[6]) Lukacs a.a.O., S. 142/3. (Sperrungen von uns).

Quantitäten und meßbare Bewegung enthält. Es ist die „Unfruchtbarkeit" der Metaphysik, der Zwecke, Formen, Qualitäten („qualitates occultae"), nicht ihre theoretische Falschheit, und es ist die ökonomische Unfruchtbarkeit der kontemplativen Metaphysikerschichten, nicht ihre zuerst etwa erwiesene religiös-ethische Minderwertigkeit, die den Zusammenbruch der abendländischen sozialinstitutionellen Metaphysik des biomorphen Weltbildes und die geistige Niederlage der Kontemplativen herbeigeführt hat . . ."[7]) Lukacs hingegen erklärt: „Gerade das Experiment ist die am reinsten kontemplative Verhaltungsweise. Der Experimentator schafft ein künstliches, abstraktes Milieu, um das ungestörte Sichauswirken der zu beobachtenden Gesetze ungehindert, alle hemmend irrationellen Elemente sowohl von der Seite des Subjekts wie von der des Objekts ausschaltend, b e o b a c h t e n zu können. Er ist bestrebt, das materielle Substrat seiner Beobachtung — soweit wie nur möglich — auf das rein vernunftgemäß „Erzeugte", auf die „intelligible Materie" der Mathematik zu reduzieren."[8]) Auf jeden Fall muß aber die Tatsache festgehalten werden, daß, wenn sich auch im Experiment ein kontemplatives Verhalten äußert, dessen Ergebnisse durch die Verabsolutierung der Begriffe wieder in eine Metaphysik einmünden, daß diese neue Erkenntnismethode eine ungeheuer aktive Kraft entfaltet hat. — Es darf nicht übersehen werden, daß Baco auch eine Theorie der Bewegung als eine der Materie eingeborene Eigenschaft aufgestellt hat. Sein Fehler bestand darin, daß er lediglich durch Aufzählung aller Einzelfälle und ihres Verlaufes die Gesetzmäßigkeit der Naturkräfte und ihr Kausalverhältnis erkennen wollte, anstatt sie durch mathematische Formeln festzustellen. Das ist ein Fehler vom Standpunkt der strengen posivistischen Kritik, die auf der anderen Seite durchaus anerkennt, daß Baco durch die Klassifikation der Wissenschaften die Systematisierung der positiven Wissenschaften vorweggenommen und das theoretische Bild der Tatsachen formal-mechanisch umgestaltet hat.

Daß Descartes ebenso wie Baco eine veränderte Gestalt der Produktion und eine praktische Beherrschung der Natur durch den Menschen als Resultat der veränderten Denkmethode betrachtete, zeigt sein „Discours de la méthode", wo es u. a. heißt: „Als ich jedoch in der Physik allgemeine Begriffe gewonnen hatte und als ich diese auf einige schwierige Fragen anwandte, ihre Tragweite bemerkte und wie sie sich von den bis jetzt angewandten Prinzipien unterschieden, da glaubte ich nicht zurückhalten zu dürfen, wenn ich nicht gegen das Gesetz verstoßen wollte, welches uns das Gemeinwohl zu fördern heißt. Denn mit ihrer Hilfe kann man Kenntnisse erwerben, die für das Leben sehr nützlich sind und an Stelle der in den Schulen gelehrten spekulativen Philosophie eine praktische finden, die uns die Kräfte und Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des

[7]) Max Scheler, „Probleme einer Soziologie des Wissens" S. 130/1.
[8]) Lukacs, a.a.O., S. 146.

Himmels und aller uns umgebenden Körper genau so deutlich kennen lehrt, wie wir die verschiedenen Tätigkeiten unserer Handwerker kennen, so daß wir jene ebenso gut wie diese in allen geeigneten Fällen in Anwendung bringen und uns so zu Herren und Meistern der Natur machen können. Dies wäre nicht nur wünschenswert für die Erfindung zahlreicher Kunstfertigkeiten die uns befähigen würden, die Früchte und Annehmlichkeiten der Erde mühelos zu genießen, sondern auch für die Erhaltung der Gesundheit, die das höchste Gut dieses Lebens und die Grundlage für alle übrigen Güter ist.“[9]) In diesen Worten Descartes' enthüllt sich bereits die Illusion, die gerade im 18. Jahrhundert bei allen Philosophen und Literaten zu finden ist, die aber darüber hinaus in entscheidender Weise der ganzen modernen europäischen Welt ihren Stempel aufdrückte. — Durch die Anwendung der Methode des exakten Denkens vermittels der von der Naturwissenschaft und der Mathematik gelieferten Begriffe auf alle Wissenschaften änderten sich auch die Begriffe von der Natur, der menschlichen Vernunft und der Geschichte. Neben dem von Kant formulierten Begriff der Natur — „Nun ist Natur im allgemeinen Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen“ — „geht ein anderer, von ihm völlig verschiedener und wiederum verschiedene Bedeutungen zusammenfassender Begriff der Natur: der Wertbegriff, einher. Wie sehr sich diese beiden Begriffe gegenseitig unlösbar verschlingen, lehrt ein Blick auf die Geschichte des Naturrechts. Denn hier hat die Natur sehr wesentlich einen bürgerlich-revolutionären Kampfakzent: die „gesetzmäßige“, die kalkulierbare, die formell-abstrakte Wesensart der kommenden, der sich entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft erscheint als Natur neben der Künstlichkeit, der Willkür, der Regellosigkeit von Feudalismus und Absolutismus . . .“[10]) — „Die abstrakte Vernunft in einer speziellen Betrachtung ist die wissenschaftliche Vernunft, und deren Subjekt ist der objektive, Relationen erkennende, d. h. der begrifflich denkende Mensch. Und folglich verhalten sich wissenschaftliche Begriffe, die ihrem gewöhnlichen Ursprunge und ihrer dinglichen Beschaffenheit nach Urteile sind, durch welche Empfindungskomplexe Namen gegeben werden, innerhalb der Wissenschaft, wie Waren innerhalb der Gesellschaft. Sie kommen zusammen im System wie Waren auf dem Markte. Der oberste wissenschaftliche Begriff, welcher nicht mehr die Namen von etwas Wirklichem enthält, ist gleich dem Gelde. Z. B. der Begriff Atom oder der Begriff Energie.“[11]) Daß „alle menschlichen Beziehungen (als

[9]) Descartes, „Abhandlung über die Methode . . .“ S. 72. (H. H. Tillgner Verlag, Berlin und Wien 1924.)

[10]) Lukacs a.a.O., S. 150; ibid. S. 240: „Natur ist eine gesellschaftliche Kategorie. D. h., was auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung als Natur gilt, wie die Beziehung dieser Natur zum Menschen beschaffen ist und in welcher Form seine Auseinandersetzung mit ihr stattfindet, also was die Natur der Form und dem Inhalt, dem Umfang und der Gegenständlichkeit nach zu bedeuten hat, ist stets gesellschaftlich bedingt.“

[11]) F. Tönnies, „Gemeinschaft und Gesellschaft“ 4. u. 5. Aufl. S. 45.

Objekte des gesellschaftlichen Handelns) in steigendem Maße die Gegenständlichkeitsformen der abstrakten Elemente der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, der abstrakten Substrate der Naturgesetze erhalten und daß andererseits das Subjekt dieses „Handelns" ebenfalls im steigenden Maße die Attitude des reinen Beobachters dieser — künstlich abstrahierten — Vorgänge, des Experimentators usw., aufnimmt",[12]) zeigt Tönnies mit großer Anschaulichkeit. „Gesellschaft also, durch Konvention und Naturrecht einiges Aggregat, wird begriffen als eine Menge von natürlichen und künstlichen Individuen, deren Willen und Gebiete in zahlreichen Verbindungen zu einander, und in zahlreichen Verbindungen mit einander, stehen, und doch von einander unabhängig und ohne gegenseitige innere Einwirkungen bleiben. Und hier ergibt sich die allgemeine Beschreibung der „bürgerlichen Gesellschaft" oder „Tauschgesellschaft", deren Natur und Bewegungen die politische Oekonomie zu erkennen beflissen ist: eines Zustandes, worin nach dem Ausdrucke des Adam Smith ‚jedermann ein Kaufmann ist'. Daher denn, wo eigentlich kaufmännische Individuen, Geschäfte oder Firmen und Kompagnien, einander gegenüberstehen, . . die Natur der Gesellschaft wie in einem Extrakte oder wie im Hohlspiegel sich darstellt. Denn die Allgemeinheit dieses Zustandes ist doch keineswegs, wie der berühmte Schotte sich einbildete, unmittelbare oder auch nur wahrscheinliche Folge der Neuerung, daß Arbeit geteilt und Produkte ausgetauscht werden. Sie ist vielmehr ein fernes Ziel, in bezug worauf die Entwicklung der Gesellschaft begriffen werden muß, und in dem Maße seiner Verwirklichung ist auch das Dasein einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit in unserem Sinne wirklich. Es ist mithin immer ein werdendes Etwas, das hier als Subjekt des allgemeinen Willens oder der allgemeinen Vernunft gedacht werden soll. Und zugleich (wie wir wissen) ein fiktives und nominelles. Es schwebt gleichsam in der Luft, wie es aus den Köpfen seiner bewußten Träger hervorgegangen ist, die sich über alle Entfernungen, Grenzen und Bedenken hinweg tauschbegierig die Hände reichen, und diese spekulative Vollkommenheit begründen, als das einzige Land, die einzige Stadt, woran alle Glücksritter und Abenteurer (merchant adventurers) ein wirklich gemeinsames Interesse haben. So wird sie repräsentiert, wie die Fiktion des Geldes durch Metall oder Papier, durch den ganzen Erdball, oder durch einen irgendwie abgegrenztes Territorium. Denn in diesem Begriff muß von allen ursprünglichen oder natürlichen Beziehungen der Menschen zu einander abstrahiert werden. Die Möglichkeit eines gesellschaftlichen Verhältnisses setzt nichts voraus als eine Mehrheit von nackten Personen, die etwas zu leisten und folglich auch etwas zu versprechen fähig sind. Gesellschaft als Gesamtheit, über welche sich ein konventionelles System erstrecken soll, ist daher, ihrer Idee nach, unbegrenzt; ihre wirklichen und zufälligen Grenzen durchbricht

[12]) Lukacs, a.a.O., S. 145.

sie fortwährend.“[13]) Damit gelangen wir auch zu dem Problem des modernen (bürgerlichen) Rationalismus. „Das Neue im modernen Rationalismus[14]) besteht nun darin, daß er — im Laufe der Entwicklung in steigendem Maße — mit dem Anspruch auftritt, das Prinzip des Zusammenhanges sämtlicher Phänomene, die sich dem Leben des Menschen in Natur und Gesellschaft gegenüberstellen, entdeckt zu haben.“[15]) — „Daß für das System des Rationalismus im historischen Werden eine Schranke der Erkennbarkeit vorliegt, haben bereits die Materialisten des 18. Jahrhunderts erkannt ... Die logisch-methodische Seite des Problems wird aber leicht durchschaubar, wenn bedacht wird, daß das rationalistische Denken, indem es auf die formelle Kalkulierbarkeit der abstrakt gemachten Forminhalte ausgeht, diese Inhalte — innerhalb des jeweilig geltenden Beziehungssystems — als unveränderlich definieren muß. Das Werden der wirklichen Inhalte, das Problem der Geschichte ist für dieses Denken nur in der Form eines Systems solcher Gesetze, das sämtlichen voraussehbaren Möglichkeiten gerecht zu werden trachtet, erfaßbar. Inwiefern dies praktisch erreichbar ist, gehört nicht hierher, methodisch bedeutungsvoll ist, daß damit der Weg zur Erkenntnis einerseits des Qualitativen und Konkreten des Inhalts, andererseits des Werdens des Inhalts, also des historischen Werdens durch die Methode selbst versperrt wurde: es gehört zum Wesen eines jeden solchen Gesetzes, daß — innerhalb seines Geltungsbereiches — per definitionen nichts Neues geschehen kann, und ein selbst als vollendet gedachtes System solcher Gesetze kann zwar die Korrekturbedürftigkeit der einzelnen Gesetze möglichst verringern, nicht aber das Neue kalkulatorisch erfassen.“[16]) Wir können jetzt auch verstehen, aus welchem Grunde die bürgerliche Geschichtsauffassung, deren Ansätze wir im 18. Jahrhundert finden, einen abstrakten und unhistorischen Charakter aufwies, und daß bei ihr „die Wirklichkeit in eine nicht rationalisierbare Menge von Faktizitäten auseinanderfällt, über die ein Netz von inhaltsentleerten, rein formellen „Gesetzen“ geworfen wurde“.[17]) Lukacs weist im Zusammenhang mit der Aufdeckung der Widersprüche im modernen Denken darauf hin, daß es nicht zufällig ist, „daß das bürgerliche Denken als Ausweg aus dem Widerspruch, den die Gegebenheit der Geschichte ihm entgegenstellt, den unendlichen Progreß gefunden hat.

---

[13]) Tönnies, a.a.O., S. 51/2.

[14]) Lukacs, a.a.O., S. 125; ibid.: „Denn „Rationalismus“, d. h. ein Formsystem, dessen Zusammenhang auf die verstandesgemäß erfaßbare, vom Verstand erzeugbare und darum vom Verstand beherrschbare voraussehbare und berechenbare Seite der Erscheinungen gerichtet war, hat es in den verschiedensten Epochen, in den verschiedensten Formen gegeben. Es entstehen aber grundlegende Unterschiede, je nach dem auf welches Material dieser Rationalismus bezogen wird, und welche Rolle ihm im Gesamtsystem der menschlichen Erkenntnis und Zielsetzungen zugemutet wird.“

[15]) Lukacs a.a.O., S. 125.

[16]) Lukacs a.a.O., S. 159.

[17]) Lukacs a.a.O., S. 171.

Denn nach Hegel (Werke III. 147) tritt dieser Progreß ‚allenthalben ein, wo relative Bestimmungen bis zu ihrer Entgegensetzung getrieben sind, sodaß sie in untrennbarer Einheit sind, und doch jeder gegen die andere ein selbständiges Dasein zugeschrieben wird. Dieser Progreß ist daher der Widerspruch, der nicht aufgelöst ist, sondern immer nur als vorhanden ausgesprochen wird'. Und es ist ebenfalls von Hegel nachgewiesen worden, daß die methodische Operation, die die logische Voraussetzung des unendlichen Progresses bildet, daraus besteht, daß die Elemente dieses Prozesses, die qualitativ unvergleichbar sind und qualitativ unvergleichbar bleiben, in eine rein quantitative Beziehung zu einander gebracht werden, wobei jedoch ‚jedes sogleich als gegen diese Veränderung gleichgültig gesetzt' wird. Es kehrt damit die alte Ding-an-sich-Antinomie in neuer Gestalt wieder: einerseits bewahren Sein und Sollen ihre starre, unüberbrückbare Gegensätzlichkeit, andererseits wird durch diese bloß scheinbare, äußerliche, ihre Irrationalität und Faktizität unberührt lassende Verbindung zwischen ihnen ein Milieu des scheinbaren Werdens geschaffen, wobei das wirkliche Thema der Geschichte, das Entstehen und Vergehen erst recht in der Nacht der Unverständlichkeit versinkt. Denn bei der Reduzierung auf Quantitäten, die nicht nur zwischen den Grundelementen des Prozesses, sondern zwischen seinen einzelnen Stadien vollzogen werden muß, wird übersehen, daß dabei allerdings der Schein einer Allmählichkeit des Ueberganges entsteht."[18])
Auf die Problematik des Fortschrittsbegriffes geht auch Georg Simmel in seiner erkenntnistheoretischen Studie „die Probleme der Geschichtsphilosophie" ein. Für unseren Zusammenhang können wir uns hier auf eine Aeußerung von ihm stützen, die wir später noch ergänzen werden. „Die bloße Tatsache, daß es vorschreitende Epochen gibt, wie sie sich nach Konstituierung eines Ideals zeigt, erfüllt noch nicht den Begriff des „Fortschritts in der Geschichte". Es muß vielmehr ein innerer Zusammenhang der zeitlich getrennten Teilrealisierungen des Ideals angenommen werden, derart, daß trotz ihres Unterbrochenseins und durch die andersgerichteten Epochen hindurch, die eine sich da anschließt und von da aus höher führt, wo die andere aufgehört hat. Eine gewissermaßen unterirdische Verbindung zwischen den durch ihr positives Verhältnis zum Ideal charakterisierten Perioden wird vorausgesetzt, wenn man behauptet, daß es einen Fortschritt in der Geschichte gebe; und dem Verbundensein jener muß eine Kraft zu Grunde liegen, die über jede ihre bisherigen Wirkungen oder Erscheinungen hinausreicht und es gewährleistet, daß der Mechanismus des Geschehens überhaupt und künftig trotz aller Abbiegungen doch der Hauptsache nach in der Richtung jenes Ideals verlaufe. Die Behauptung, daß die Geschichte einen Fortschritt darstelle, schließt mit einem Wort das Verhältnis der bloßen Zufälligkeit aus, das sonst zwischen den realen, mechanischen Kräften und unseren Idealvorstellungen besteht. Daß die ersteren gelegentlich die letzteren

[18]) Lukacs a.a.O., S. 177/78.

verwirklichen, genügt jener Behauptung nicht; sondern die so entstehenden, sich aufgipfelnden Vorgänge oder Epochen bilden ihr gemäß eine Einheit der Entwicklung, derart, daß das Bild und das Verständnis der späteren, nicht mit der Erkenntnis der unmittelbar vorhergehenden äußerlichen Situatiton und ihrer Spannkräfte, sondern erst durch ihr Verhältnis zu der — vielleicht garnicht unmittelbar — vorhergehenden Realisierungsstufe des Endwertes der Geschichte aufgeschlossen wird".[19])

Da es nicht die Aufgabe vorliegender Arbeit ist, den Begriff des Fortschritts in dem Sinne zu kritisieren, daß er einerseits den sonstigen Auffassungen über den Fortschrittsbegriff gegenübergestellt bezw. versucht wird, eine neue Definition des Fortschrittes aufzustellen, andererseits dem Begriff der Entwicklung zu konfrontieren, fügen wir lediglich noch ein Zitat Simmels an, das dazu dient, unsere Ausführungen in diesem Kapitel abzuschließen, wobei wir bemerken, daß sich hierin eine immanente Kritik des Fortschrittsbegriffs und darüber hinaus der dogmatischen Auffassung der Philosophie und der Geschichte findet. „Es ist zunächst klar, daß der Begriff des Fortschritts einen Endzustand voraussetzt, der in seiner Absolutheit ideell vorhanden sein muß, damit die Annäherung an ihn oder sein höheres Verwirklichungsmaß den späteren Zustand als den relativ fortgeschrittenen charakterisiere. Wenn wir in der Geschichte etwa eine Abwechslung zwischen Epochen mehr individualistischen und solchen mehr kollektivistischen Charakters bemerken, so wird der eine die ersteren als die eigentlich fortschreitenden ansehen, zwischen welche sich die letzteren nur als gelegentliche Hemmnisse und von jedem Fortschritt unzertrennliche Rückschläge einschieben, während ein anderer die Deutung direkt umdreht, weil ihm die kollektive Gestaltung der Gesellschaft als ihre eigentlich wertvolle erscheint, und er ihren natürlichen Gang nur insoweit als Fortschritt anerkennt, als er sich in der Richtung auf diese bewegt. Ob wir also in der Geschichte einen Fortschritt sehen oder nicht, hängt von einem Ideal ab, dessen Wert als solches nicht aus jener Reihenfolge der Tatsachen hervorgeht, sondern unvermeidlich durch die Subjektivität zu ihr hinzugebracht wird. Man könnte etwa die Möglichkeit eines formalen, d. h. von keinem inhaltsbestimmten Endzweck abhängigen Fortschrittes diskutieren, — wie Kant eine formale Moral feststellen wollte, gleichsam ein Schema der Moral überhaupt, das je nach den Umständen mit dem verschiedenartigsten Inhalt gefüllt werden kann. Dies wäre dann der allgemeine Begriff, der zum Inhalt hätte, was all den verschiedenen Fortschrittsreihen — zur Steigerung wie zur Vernichtung des Lebens, zur Intellektualisierung wie zur Moralisierung der Seelen, zu sozialistischen wie zu individualistischen Zuständen gemeinsam wäre. Unter dieser Voraussetzung könnte man, wo die Ereignisse die fragliche Form aufweisen, von Fortschritt im objektiven Sinne sprechen, auch wenn die materiellen Entgegengesetztheiten der subjektiven Wertsetzungen ihn nur alter-

[19]) S. 203/4.

nierenderweise anerkennen lassen; gerade wie man, wo guter Wille und Pflichtbewußtsein den handelnden Menschen bestimmt, ihm Moralität zuspricht, auch wenn er inhaltlich das Gegenteil von dem getan hat, was man für seine Pflicht hält. Allein dies ist logisch nicht angängig. In der moralischen Frage bestehen zwei logisch und psychologisch trennbare Elemente: die Gesinnung, als terminus a quo des Handelns und der sachliche Zweck — so daß der Wert einer und derselben Handlung widerspruchslos für das eine bejaht, für das andere verneint werden kann. Für die beiden Bestandteile des Fortschrittes aber: daß einerseits überhaupt eine Veränderung stattfindet, andererseits der spätere Moment derselben wertvoller sei als der frühere, — liegt es anders. Der letztere ist absolut variabel, der Begriff des Wertes enthält kein allgemeines Element, das unabhängig von der subjektiv auswählenden Wertsetzung anwendbar wäre. Die Veränderung aber, die wirklich das Allgemeine an allen Fortschritten ist, kann doch nicht für sich schon einen Begriff anwenden lassen, da sie ebenso das Allgemeine an allen Rückschritten ist... Die Veränderung ist vielleicht deshalb ohne weiteres ein Fortschritt, weil am Ende aller Dinge, oder auch pro rata durch alles Werden hin verteilt, ein absolut wertvolles, definitives Ziel steht. Erkennbar ist dies für uns nicht, nicht sein Was, sondern nur sein Daß ist sicher. Diesen Typus repräsentiert ebenso ein gewisser chiliastisch-religiöser Glaube wie ein liberalistischer Optimismus. Auf der Basis desselben kann allerdings jede Veränderung als solche ein Fortschritt sein, mag sie, an den uns zugängigen Werten gemessen, auch einen Rückschritt darstellen. .. Hier ist man also über die Subjektivität des Wertbegriffes, wie sie in der Verschiedenheit seiner inhaltlichen Erfüllung liegt, hinaus, und durch seine Verlegung ins Absolute und gleichzeitige Anonymität kann er jegliche Veränderung logisch als Fortschritt empfinden lassen. Diese, wie mir scheint, einzige Möglichkeit, von einem formalen, von der Individualisiertheit der Wertsetzung unabhängigen Fortschrittsbegriff zu sprechen, macht deutlich, wie weit man über die Tatsachen, die den Fortschritt enthalten sollen, hinausgehen muß, um ihn in ihnen zu sehen...[20])

Mit der Feststellung bzw. Festlegung eines subjektiven oder transzendenten Ideals ist jedoch noch nichts darüber ausgesagt, ob das, was in der Realität geschieht, als Fortschritt angesehen werden kann oder nicht. Dies hängt wieder „von einer durchaus labilen Begriffsdefinition ab.... Es brauchte keine allmähliche auf sie (die wertvollen Punkte der Geschichte) hin gerichtete Entwicklung stattzufinden, sondern entweder könnten die natürlichen Kräfte eine jenen Idealen entsprechende Gestaltung ebenso zufällig in einem Augenblick produzieren, wie sie im nächsten eine völlig entgegengesetzte erstehen lassen.“[21]) Hier „scheinen wir vom Fortschritt in der Geschichte nicht sprechen zu können.“ Dies ist „vielmehr erst dann möglich, wenn der

[20]) G. Simmel, „Die Probleme der Geschichtsphilosophie“ S. 199 ff.
[21]) ibid. S. 202.

wertvolle Zustand, den sie (die Geschichte) verwirklicht, den Charakter eines irgendwie definitiven trägt. Es muß irgendeine Garantie vorhanden sein, zwar nicht dafür, daß nicht Gegenbewegungen und Stagnationen den geschichtlichen Fortschritt zeitweise aufhielten und umbögen, wohl aber dafür, daß die Realisierung des Wertvollen sozusagen das letzte Wort behält, und daß die Wirklichkeit nicht einem Mechanismus gehorcht, der über diese Realisierung ebenso gleichgültig hinweggeht, wie er sie hervorgebracht hat."[22])

III. Die ideologische Auswirkung des Fortschrittsgedankens.

Die methodische Skepsis Descartes' bedeutet den Ausgangspunkt des modernen Denkens. „Das denkende Ich fühlt sich souverän gegenüber der ganzen, von ihm vorgestellten Welt, das „Ich denke, und also bin ich — und also ist auch die Welt" wird . . . zur einzigen Unbezweifelbarkeit des Daseins."[1]) Auf Descartes ist auch die Anwendung und „die erste prinzipielle Durchführung der autonomen Methode" zurückzuführen, „indem er die Körperwelt der rein mechanischen Methode unterwarf und für die geistige Welt eine ihr analoge Methode der klaren Axiome und bestimmten Folgerungen konstruierte, vermöge deren er die Existenz der Seelensubstanz und Gottes feststellte, um Körpersubstanzen und Seelensubstanzen zu einem in Gott verbundenen ontologischen System zu vereinigen. Durch Verwerfung aller Begriffe, die nicht selbstevident und klar sind, hoffte er dem Labyrinth der alten Logomachien zu entgehen."[2]) Descartes erklärte, daß „die Vorstellung des Unendlichen gewissermaßen der des Endlichen, d. h. die Vorstellung Gottes der Vorstellung von mir selbst in mir vorhergeht. Denn wie könnte ich wissen, daß ich zweifle, daß ich begehre, d. h. daß mir etwas fehlt, und daß ich unvollkommen bin, wenn in mir nicht die Vorstellung eines vollkommeneren Wesens wäre, mit dem ich mich vergleichen kann, um meine Mängel zu erkennen . . . es gehört zur Natur des Unendlichen, daß es mir als dem Endlichen nicht begreiflich sein kann."[3]) In der Vorstellung von Gott ist bereits enthalten, daß es in ihr „überhaupt keine Entwicklungsmöglichkeiten gibt, denn gerade das allmähliche Zunehmen ist ja ein sicheres Zeichen der Unvollkommenheit. Wenn übrigens auch mein Wissen sich allmählich vermehrt, so weiß ich doch, daß es deshalb niemals wirklich unendlich werden wird. Denn es wird niemals dahin gelangen, daß es keines weiteren Zuwachses

---

[22]) ibid. S. 203.

[1]) G. Simmel: „Kant und Goethe" 4. Aufl., S. 7.

[2]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 356.

[3]) René Descartes, Philosophische Abhandlungen: „Abhandlung über die Methode". S. 134/5.

mehr fähig werde."[4]) Diese Beweisführung Descartes steht jedoch nur in scheinbarem Widerspruch zu dem, was wir oben gesagt haben. Der Mensch als denkendes Wesen tendiert dahin, das Gedachte zu verabsolutieren und in die Unendlichkeit zu projizieren, d. h. ihm eine Bedeutung zuzusprechen, die ihm als endlichem Wesen eigentlich widerspricht. Die immanente Logik des Gedachten führt notwendigerweise, insbesondere dann, wenn es die Elemente seines Denkens der Mathematik entlehnt, zu der Auffassung eines Unendlichkeitsbegriffes, der das Resultat des in dieser Hinsicht irrationalen Charakters der Mathematik ist. Entsprechend führt die Anwendung der zur philosophischen Methode erhobenen Mathematik auf alle übrigen Bereiche der Wissenschaften zu der Auffassung einer unendlichen Entwicklungskapazität. Der englische Psychologismus und die kausale Geschichtserklärung sind die Ergebnisse dieser Denkweise, die, wenn sie auch die historischen Betrachtungen mit moralischen Fragen ausschmückt, immer an einen Punkt gelangt, wo ein Element der Erkenntnis zum Leitgedanken der ganzen Betrachtung gemacht wird und damit die ursprüngliche Absicht einer exakt historischen Forschung nicht erfüllt werden kann. Dadurch erklärt sich auch die falsche Auffassung von der Aufgabe der Geschichte und den aus ihr abgeleiteten Maßstäben.

Der Cartesianismus, dem wir die folgenden Ausführungen widmen, hat mit der von Descartes begründeten Methode nicht mehr sehr viel gemein. Die Aufgabe, die sich Descartes gestellt hatte, durch Analyse und Abstraktion der Einzelfälle auf evidente und nicht weiter ableitbare Erkenntnissätze, die den mathematischen Axiomen entsprechen und aus denen sich alle übrigen philosophischen Erkenntnisse ableiten lassen, wurde zwar als noch nicht endgültig gelöst betrachtet, doch nahm man an, daß die bisher gewonnenen Erkenntnisse durch Übertragung auf die gesellschaftliche Wirklichkeit genügten, um die Lösung neuer Fragen zu gewährleisten. Durch die allgemeine, meist oberflächliche Anwendung der Descartes'schen Methode ergab sich eine ungeheure Verflachung der Wissenschaften, soweit diese dazu dienen sollten, das Bedürfnis der interessierten Schichten zu befriedigen. Der Cartesianismus wurde damit seines philosophischen Gehaltes entkleidet und so entstellt, daß er in der Lage war, den literarischen Bedürfnissen des dritten Standes entgegenzukommen. In diesem Sinne ist der Cartenianismus geradezu zu einem Schlagwort, wenn nicht sogar — wie bei Sorel — zu einem Schimpfwort geworden. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die Zuwendung zum Cartesianismus keine willkürliche und zufällige gewesen ist. Er hat im Frankreich des 18. Jahrhunderts etwa die gleiche bedeutende Rolle gespielt, wie z. B. im 19. und 20. Jahrhundert der Positivismus. Die Entwicklung der positiven Wissenschaften im Zusammenhang mit der Entwicklung des Kapitalismus machte eine neue Methode erforderlich, die, wenn sie auch später eine entschiedene Ablehnung gefunden

[4]) ibid. S. 136.

hat, dem neuen Bewußtsein eine methodische Stütze und einen Ausgangs- und Orientierungspunkt gab. Da der Cartesianismus im 18. Jahrhundert in Frankreich eine so überragende Bedeutung eingenommen hat, werden wir im folgenden ausführlich auf ihn einzugehen haben.

1. Der Cartesianismus.

Der Cartesianismus des 18. Jahrhunderts, wohl zu unterscheiden von der strengen Lehre Descartes (gest. 1650), datiert seine Geschichte erst seit dem Ende des 17. Jahrhunderts. Selbstverständlich gab es schon bis zu diesem Zeitpunkt kleinere Kreise und Zirkel, die sich mit ihm auseinandersetzten. Seine volle Wirkung konnte er jedoch erst ausüben, als die Voraussetzungen hierfür in dem Milieu geschaffen waren, das sein Träger werden sollte. Die bürgerliche Klasse mußte erst die Hindernisse wegräumen, die ihr die katholische Kirche auf dem bisherigen Entwicklungsweg in den Weg gelegt hatte. Die Kritik an der Kirche und ihren Institutionen erfolgte auch schon damals mit Methoden, die denen der späteren Zeit irgendwie verwandt waren. Die Scholastik und deren Träger, eine erbliche Intellektuellenschicht[1]), auf der einen Seite, bereitete schon die Voraussetzung für das spätere allgemeine Denken vor; der Widerstand der Kirche auf der anderen Seite gegen Abfall und Verfälschung ihrer Lehre verursachte ebenfalls einen außerordentlichen Einfluß auf die selbständige Entwicklung der Wissenschaften, da diese im und durch den Kampf mit der Kirche die Waffen schärften, mit denen sie später den Generalangriff auf die kirchliche Universaltheokratie mit Erfolg wagen konnten. „Die menschliche Denkenergie wird gerade auf diesem Wege auf die Bahn der exakten Untersuchung hingetrieben, und das ist zugleich die Bahn auch des technisch-pragmatischen Denkens.“[2]) Mit der größeren und immer stärkeren Einflußnahme des Bürgertums im Gesamtleben der Nation verbreiterte sich auch allmählich das Anwendungsgebiet der Wissenschaften, wobei es sich in erster Linie um ihre unmittelbar praktische Handhabung handelte. Damit mußte eine Vulgarisierung und Verflachung Hand in Hand gehen.

Es liegt im Wesen fast jeder Theorie oder eines Systems, daß es zu einer umfassenden Erklärung und Erfassung aller Erscheinungen tendiert. Durch diesen Anspruch wird zweifelios die Gefahr heraufbeschworen, die Wirklichkeit zu mißdeuten und zu vergewaltigen; es kann aber auch für die Erscheinungen der Wirklichkeit hieraus ein fruchtbares Prinzip ihrer Erklärung erwachsen. Der Cartesianismus z. B., dessen große Bedeutung für die Entwicklung der positiven Wissenschaft zum Positivismus kaum überschätzt werden kann, bildete durch die Anwendung seiner eigenen sowohl, als auch der inzwischen

[1]) Paul Honigsheim: „Soziologie der Scholastik“ in Max Schelers „Versuche zu einer Soziologie des Wissens“, S. 302 ff.

[2]) Max Scheler: Versuche zu einer Soziologie des Wissens S. 66; ferner E. Troeltsch, Gesammelte Schriften Bd. IV, S. 370.

aufgenommenen „englischen" Methoden einen ganz gewaltigen Anstoß für die sozialen Wissenschaften, die in dem Maße, wie das Bedürfnis sich mit der Wirklichkeit auseinanderzusetzen wuchs, überhaupt erst eine Möglichkeit erhielten, sich als Wissenschaft zu konstituieren. Wir wissen, daß die Uebertragung abstrakter Gesetzmäßigkeiten auf die sozialen Phänome am Ende des 18. Jahrhunderts ihren Ausgang nahm, und daß die Verallgemeinerung der neu gewonnenen ökonomischen und sozialen Kategorien zu Mißverständnissen geführt hat, die heute noch keineswegs beseitigt sind. — Der Cartesianismus hat also, wie wir gesehen haben, auf alle Gebiete des sozialen und kulturellen Lebens einen außerordentlichen Einfluß gehabt. Je weiter er sich auf Gebiete erstreckte, die ihm ursprünglich fremd waren, diente er dazu, den betreffenden Disziplinien eine ihnen spezifische und adäquate Untersuchungsmethode zu liefern. An dem soeben angeführten Beispiel der „Politischen Oekonomie" kommt dieses am anschaulichsten zum Ausdruck. Bei der Anwendung des cartesianischen Gesetzesbegriffs auf die Literatur und das Staatsrecht finden wir dagegen anfänglich noch eine starrere Anwendung der naturwissenschaftlichen und mathematischen Methode. Das hängt damit zusammen, daß z. B. in der Literatur eine ihr gemäße Untersuchungsmethode erst zu einer Zeit begründet werden konnte, nachdem alle anderen Sphären des sozialen Lebens eine Umwälzung erfahren hatten. Denn die Literatur (mit der Philosophie) eine der persönlichsten und sublimsten Ausdrucksformen des menschlichen Geistes kann nur mit den ihr spezifischen Mitteln wissenschaftlich erfaßt werden, wenn sich die Begriffssprache selbst in weitgehendstem Maße ausgebildet und differenziert hat.

„Die Fortbildung der seit dem 16. Jahrhundert um sich greifenden rationalen Strömung der Aufklärung ist nicht das Werk der Philosophie, sondern der Literatur. Das Zusammentreffen der aufsteigenden sozialen Bewegung des Bürgertums (— der vie mondaine der oberen Klassen —) und der vorwärtsdrängenden autonomen Denkweise mit einer auf die Höhe ihrer Kraft gelangten Literatur in England und Frankreich ist die eigentlich entscheidende Tatsache. Sie unterscheidet das 18. Jahrhundert vom 17., wo die Ansätze alle noch vereinzelt geblieben waren. Erst sie hat die Emanzipation von der Theologie schließlich vollendet und Sprache, Schlagworte, poetische Typen und literarische Schemata, ja das Stichwort „Aufklärung" selbst samt der in ihm ausgedrückten Stimmung geschaffen (und schließlich zur Vermengung der Fachphilosophie mit den belletristischen Tendenzen in England wie in Frankreich und Deutschland geführt)."[3]) Der logische und historische Entwicklungsprozeß deckten sich aber keineswegs in dem Sinne, daß die Entwicklung der Dichtkunst und der literarischen Kritik erst nach der Durchdringung aller anderen Sphären des sozialen Lebens einsetzte. Bevor dieses Ziel erreicht werden konnte, mußte ein langer Weg zurückgelegt werden. Wir können jedenfalls heute

[3]) E. Troeltsch, Gesammelte Schriften Bd. IV. Seite 358.

in der Art und Weise der allmählichen Formulierung einer adäquaten Untersuchungsmethode, die also Exaktheit der Forschung mit Verständnis für das Wesen der Dichtkunst vereinigt, den Gang der Entwicklung feststellen. Sowohl die Poesie als auch die Prosa — wie übrigens auch die anderen Sphären der Kunst, von denen hier aber nicht zu sprechen ist, wie z. B. die Gartenbaukunst u. a. — nahmen die neuen Elemente der Wissenschaft in sich auf und prägten sie auf ihre besondere Weise um. Daneben entstand eine mächtige kritische Literatur, die es sich direkt zur Aufgabe machte, die Wissenschaft mit der Literatur zu vermählen, aber nicht derart, daß die Dichtkunst die Wissenschaft in sich aufnahm und sie den Prinzipien der Dichtkunst unterordnete, sondern umgekehrt: die Methode sowohl als auch die Kritik wurden in den Vordergrund gestellt und ihr die Dichtkunst unterworfen. So ergaben sich also zwei Richtungen, die nach und nach eine eminente Bedeutung und Schlagkraft erhielten: die von der Wissenschaft beeinflußte Dichtkunst und die von der Wissenschaft geleitete Literaturkritik. Letztere ging noch einen Schritt weiter, indem sie die Wissenschaft zur Literatur erniedrigte. Auf beiden Wegen wurde jedoch das Ziel erreicht: der Durchbruch der modernen Welt innerhalb der ganzen Gesellschaft. Wir betrachten zuerst den Einfluß der Wissenschaft auf die Dichtkunst und hiernach die neue wissenschaftliche Literaturkritik, die sich im wesentlichen in der Erörterung über die Vorsehung und die Offenbarung im Verhältnis zur Vernunft, also in einer Kritik der Theologie, erschöpfte, darüber aber dann hinausgeht und die gesamte Dichtkunst vom Standpunkt des Zeitalters kritisiert und zuletzt die Wissenschaft in einer gesellschaftlich-literarische Form umwandelte.

Aber damit erschöpft sich keineswegs die Bedeutung der modernen Wissenschaft, daß sie eine Methode begründete; auch auf die Literatur sollte sie ihre tiefgreifende Wirkung ausüben. „Von dieser Wissenschaft bildete sich die neue Prosa, das Französisch Descartes', das Englisch Lockes, das Deutsch Christian Wolfs und seiner Schule. In dieser Prosa herrschten Begriff, Zergliederung. Schlußverfahren."[4]) „Das Bündnis der erwerbenden Klassen mit den neuen Wissenschaften", von denen Troeltsch spricht,[5]) hatte noch weitere Folgen. Die Herolde und Künder dieser neuen Gesellschaft, die Schriftsteller und Dichter, formten die Sprache und die Literatur um, die dann durch die Akademie gleichsam reguliert und sanktioniert wurden. „Die Sprache wurde so zum Organ der Vernunft gemacht. . . . Was in der Philosophie die Methode war, wurde in der Literatur der Geschmack und seine Regel. Er stand im innigsten Zusammenhang mit den Lebensformen der Gesellschaft, und in der Einheit der literarischen Werke mit der ganzen Zivilisation des Jahrhunderts lag deren Macht und dauernde Bedeutung. . . . Der Forscher wandelte sich in den Schriftsteller, jener war in der dünnen Schicht der Wissenschaft mit den

[4]) W. Dilthey, „Das Erlebnis und die Dichtung" S. 9.
[5]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 344.

anderen Gliedern der Aristokratie des Wissens zu gemeinsamer Arbeit verbunden, dieser will auf die Gesellschaft wirken.“[6]) „Der neue Typus der Dichtung vollendete sich erst im 18. Jahrhundert. Der wissenschaftliche Geist drang von der oberen Schicht der Forscher hindurch in die Gesellschaft. Die Vernunft regulierte herrisch das ganze Seelenleben; sie unterwarf sich die Leidenschaften und die Phantasie, eröffnete den Kampf gegen die religiöse Tradition, die Selbstherrschaft und die Vorrechte der herrschenden Klassen. Diese Bewegung ergriff auch die Poesie. Der von innen durch das moralische Gefühl bestimmte Mensch wurde ihr Ideal. In der Seelenverfassung der Dichter regierte der Glaube an die teleologische Ordnung der Welt und die Aufgabe, seine höhere Anlage durch die Vervollkommnung seines Wesens zu verwirklichen. Ein neuer Grundzug von der höchsten Bedeutung trat damit in der Entwicklung der Poesie hervor. Neben den Gefühlen und Leidenschaften, die aus den persönlichen Schicksalen der Menschen hervorgehen, machen sich jederzeit die universalen Stimmungen geltend, die aus dem Verhältnis des Menschen zum Leben und zur Welt stammen. Sie wurden jetzt vom philosophischen Geist des Jahrhunderts in die Helle des Bewußtseins erhoben, und die Herrschaft der Ideen gab ihnen eine außerordentliche Macht. . . . Derselbe Geist der Aufklärung ändert nun die Stellung und den Charakter der erzählenden und dramatischen Dichtung. Das Auge des Propheten ist eingestellt auf eine Auffassung des Lebens, die durch die wissenschaftliche Schule hindurchgegangen ist. Sein Werk baut sich auf von dem festen Zusammenhang der ursächlichen Beziehungen aus. Es empfängt seine Glaubhaftigkeit nicht in erster Linie aus der inneren Einheit und Macht einer zweiten Welt in der Phantasie, sondern aus der Uebereinstimmung mit dem Zusammenhang der Dinge in Raum, Zeit und Kausalität. Diese Kräfte, die in jene zweite Welt der Phantasie aus der Höhe und Tiefe wirkten, sind verschwunden. Das Leben, mit dem sie die Natur erfüllte, ist nur ein sentimentaler, unwirklicher Zusatz zu der vernünftigen Naturauffassung geworden, der künstlich in bildlichen Ausdrücken oder mit Hilfe der Mythologie hergestellt wird. Alles Leben konzentriert sich auf den Menschen. Die Zergliederung der menschlichen Welt ist das Hauptgeschäft der neuen Philosophie, und die Idee der menschlichen Vollkommenheit das Ziel der Moral. . . . Diese Zeit ist erfüllt von dem siegreichen Gefühl des Fortschreitens in der persönlichen Entwicklung und der Vervollkommnung des Menschen; wo sie einen eigenen tragischen Zug des Lebens ausspricht, sind ihre Helden die Opfer der Politik und des religiösen Fanatismus; sie handeln aus einer moralischen Kraft, nicht aus einer fortreißenden Leidenschaft. . . . Die neue Struktur des bürgerlichen Schauspiels war die eigenste Schöpfung dieser Zeit. Es beruhte auf der Beobachtung des Lebens; seine Motive lagen in den Problemen der Zeit, und seine Handlung erwuchs aus dem Gegensatz der bestehenden Gesellschaft.“[7])

[6]) W. Dilthey, a.a.O., S. 9 ff.

[7]) W. Dilthey, a.a.O., S. 12/15. — S. a. Eckermanns Gespräche mit

Im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts war die Literatur bestimmungsgemäß darauf angewiesen, Vorkämpferin für die Befreiung von den Fesseln der Kirche zu sein. Der Zwang, sich gegen die Theologie emporzuarbeiten, bestimmte im wesentlichen das Thema und das Stoffgebiet für die Literatur. In ihr begannen die Auseinandersetzungen, die durch den Leserkreis, für den sie bestimmt waren und durch den sie ihre weittragende und gewaltige Wirkung erst ausüben konnte, eine neuartige Formulierung und Verkleidung erhielten. Die Pressefreiheit in England[8]) als eine der Folgen der großen Revolution erlaubte selbstverständlich auch eine offenere Sprache. In England finden wir deshalb auch den eigentlichen Ursprung der Aufklärungsliteratur,[9]) die hauptsächlich durch Bayle und später durch Voltaire u. a. nach Frankreich übertragen wurde und in Verbindung mit dem Cartesianismus und Rationalismus ihre volle Wirksamkeit erfüllen konnte. „Die beiden Hauptanstöße der bisherigen Theologie, die Abneigung gegen ihren Dualismus von Vernunft und Offenbarung und ihren scholastisch-aristotelischen Unterbau traten nur langsam und unter vielem Widerspruch in das allgemeine Bewußtsein".[10]) Bayle hat als erster, früher als Locke, darauf verzichtet, diese gewaltsame Verbindung anzuerkennen und aufrechtzuerhalten. Er hat die Toleranz in Glaubenssachen gelehrt. Darum bemerkt Brunetière, daß „Bayle der Lehrer der englischen Freidenker ist",[11]) daß Bayle „vergessen oder ihn unterdrücken, also verstümmeln, bedeutet, die ganze Geschichte der Ideen im 18. Jahrhundert verfälschen".[12]) Bayle, Protestant, Sohn eines Pastors, von den Jesuiten erzogen, von diesen zum Katholizismus bekehrt, wieder Protestant, später Sozinianer, Deist, Atheist und Freidenker,[13]) verkörperte in seiner Person die Widersprüche seiner Epoche.

Bayle und mit ihm die „libertins",[14]) die Freigeister, sind die ersten literarischen Träger der neuen Ideen geworden. Als Schüler Epicurs, Montaignes und Charrons sind sie Skeptiker und übertragen ihre Zweifel auf sämtliche theologischen Dogmen. Bayles Hauptthese ist die Unabhängigkeit der überall gleichen, angeborenen Sittlichkeit von

---

Goethe v. 5. 7. 1827: „Den Franzosen wird der Verstand im Wege sein, und sie werden nicht bedenken, daß die Phantasie ihre eigenen Gesetze hat, denen der Verstand nicht beikommen kann und soll..."

[8]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 435.

[9]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 807.

[10]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 371.

[11]) „Evolution des Genres", S. 142, „Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française" 5. Reihe, S. 142.

[12]) Brunetière, „Etudes critiques ..." ibid. S. 117.

[13]) Brunetière, ibid. S. 111.

[14]) Nietzsche wirft Sainte-Beuve, der eine ähnlich bedeutende Rolle im 19., wie Bayle im 17. und 18. Jahrhundert gespielt hat, vor, daß er zwar die „Zunge des kosmopolitischen libertin für Vielerlei, aber ohne den Mut selbst zum Eingeständnis der libertinage" besessen habe. S. Nietzsches Werke Bd. 11 d. Taschenausgabe, A. Kröner Verlag, Leipzig. 1923, S. 55/6.

den streitenden Offenbarungen. „In einer Kapitelserie seiner „Pensées sur la comète" und seiner „Combination des pensées diverses" fragt er, ‚ob der Atheismus notwendig zur Korruption der Sitten führe' — und er verneint das; ‚ob es wahr ist, daß eine Gesellschaft von Atheisten sich von den Prinzipien des Anstandes und der Ehre befreien könnte' — und er verneint das ebenfalls; schließlich fragt er, ob ‚eine Religion unbedingt notwendig für die Erhaltung der Gesellschaften sei' — und er findet immer wieder, daß das nicht der Fall sei".[15]) Durch die Anwendung der neuen Methode, durch seinen Skeptizismus und nicht zuletzt durch seine Ironie übte Bayle eine bedeutende Wirkung aus. Er kam seiner Zeit um so mehr entgegen, als die dauernden Streitigkeiten innerhalb der Kirche und mit den Sekten die Menschen verärgert und ermüdet hatten.[16])

Bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts herrschten die Ideen Pascals. In seinen „Pensées" und „Fragments", in erster Linie gegen die Anhänger Descartes gerichtet, betonte er mit Nachdruck, daß man die mathematischen Wissenschaften streng von dem Studium des Menschen scheiden müsse. „Ich hatte" so sagt Pascal, „lange bei dem Studium der abstrakten Wissenschaften verweilt; das Wenige an Belehrungen, das man daraus schöpfen konnte, hatte mich abgestoßen. Als ich das Studium des Menschen begonnen habe, habe ich festgestellt, daß die abstrakten Wissenschaften nicht geeignet sind, auf den Menschen angewandt zu werden, und daß ich mich mehr über meine Person irrte, als ich dort eindrang, als die anderen, die davon keine Kenntnis besitzen." Sorel sieht aus dieser und vielen anderen Aeußerungen Pascals einen berechtigten Widerstand gegen die strenge Wissenschaft, die er nicht den Händen des „libertin stupide" anvertrauen will. Aus diesem Grunde glaubte auch Pascal, daß die allzubequeme Aneignung der Descartes'schen Methode, die sich natürlich in erster Linie gegen die Offenbarungsreligion richten mußte (was auch den Widerstand Pascals erklärt), nicht für eine Vertiefung der Wissenschaften führen könne, sondern allenfalls zu einer Unterhaltung geeignet sei.[17]) Nicht geringeren Widerstand leistete später Bossuet dem Eindringen des „geschwätzigen Rationalismus" (Sorel) in die Religion. „Unter dem Vorwand, daß man nur gutheißen kann, was man klar versteht, — was auf gewisse Grenzen zurückgeführt, unbedingt zutrifft —, nimmt sich jeder die Freiheit, zu erklären: ich verstehe dies, ich verstehe jenes nicht. . . . Ohne Rücksicht auf die Tradition behauptet man vermessen alles, was man denkt. . . . Solange der père Malebranche nur auf Schmeichler hören wird oder auf Leute, die mangels eines tieferen Verständnisses für die Theologie nur Freude an ihren schönen Ausdrücken haben, wird es kein Hilfsmittel gegen das Uebel geben, das ich voraussehe."[18]) Bossuet bemerkte, daß sich

---

[15]) Brunetière, „Etudes critiques . . ." V, S. 143.
[16]) Brunetière, ibid, S. 161.
[17]) Sorel, a.a.O., 43/44.
[18]) Sorel, a.a.O., S. 46/7, (Brief Bossuets vom 21. 5. 1687).

ein großer Kampf gegen die Kirche unter dem Namen der Philosophie Descartes' vorbereitete. Und in der Tat hatte er Grund hierzu. Am 27. 1. 1687 hatte Perrault gelegentlich einer Sitzung der französischen Akademie ein Gedicht vorgetragen, das folgendermaßen begann: „Das schöne Altertum war immer verehrungswürdig, aber ich glaubte niemals, daß es anbetungswürdig wäre. Ich sah die Alten an, ohne die Knie zu beugen. Sie sind groß, es ist wahr, aber Menschen wie wir; und man kann, ohne zu fürchten, ungerecht zu werden, das Jahrhundert Ludwigs mit dem schönen Jahrhundert des Augustus vergleichen . .“[19]) Damit war endgültig der Bann gebrochen. Die religiösen Fragen ließen am Ende des 17. Jahrhunderts nach und nach die Menschen unberührt. „In den letzten 15 Jahren des 17. Jahrhunderts war alle Welt lebensfroh; . . . jetzt wollte man weitgehendst an dem Glück teilhaben, das die neue Zeit bot.“[20]) Man benötigte jetzt eine andere Philosophie, die der Zeit Rechnung trug. Durch die langjährigen, ermüdenden Diskussionen über religiöse Fragen geschult, hatte sich eine gewisse Routine herausgebildet. „Man war also sehr glücklich, geschickte Advokaten zu finden, die auf gelehrte Art und Weise bewiesen, daß man recht hatte, sich ohne Sorgen und Folgen zu amüsieren. Das war der Ursprung der Fortschrittslehre; — Fontenelle hatte das Verdienst, seinen Zeitgenossen die Möglichkeit einer solchen Philosophie zu verheißen.“[21]) — Perrault veröffentlichte in den Jahren 1688 bis 1697 die drei Teile seines Werkes „Paralèlles des Anciens et des Modernes“. Mit ihm wurde die Idee des Fortschritts in die literarische Kritik eingeführt.[22]) Perrault, von Boileau u. a. stark angefeindet, fand in den literarischen Zirkeln eine große Unterstützung. „Er nahm als Devise das Wort Molières: Die Alten sind die Alten, und wir sind die Menschen von heute. Und in seinen ‚Paralellen‘ gab er sich Mühe, zu zeigen, — daß die Zeit gekommen sei, um das gesamte System der literarischen Erziehung zu verbreitern oder vielleicht zu verändern; — daß es nach allem das beste und sicherste Mittel sei, mit den Alten zu rivalisieren, ihnen zu gleichen oder sie gar zu überholen, uns von unseren Sitten, unseren Gebräuchen und unseren Glaubenslehren inspirieren zu lassen, so wie es die Alten selbst mit den ihren gemacht haben; — und daß es angebrachter sei, anstatt in der ewigen Kontemplation der antiken Modelle zu leben, sie zu vervollkommnen, indem man sie an allem anteilnehmen lasse, was die Wissenschaft, die Erkenntnis vom Menschen und die Kunstmittel seit ihnen an bleibenden Werten und dauernden Fortschritten verwirklicht haben. . . . Gleich wie die Alten, im großen und ganzen, ebenso wie wir die sieben Planeten und die bemerkenswertesten Sterne kannten, aber nicht die Satelliten der Planeten und eine große Anzahl kleiner Sterne, die wir entdeckt haben, ebenso kannten sie ungefähr

---

[19]) Brunetière, „l'Evolution des genres“, S. 115.
[20]) Sorel, a.a.O., S. 32.
[21]) Sorel, a.a.O., S. 33.
[22]) Brunetière, „L'Evolution des genres . . .“, S. 130.

in gleicher Weise wie wir die Leidenschaften der Seele, aber nicht die Unendlichkeit der Abstufung der Affekte und sonstiger Umstände, die sie begleiten, und die den Satelliten gleichen . . ." Brunetière fügt hinzu: „Das ist, wie man sieht, die Idee des Fortschritts und schon die Ahnung des Gesetzes der complexité croissante, welches heute eines der wesentlichen Elemente seiner Definition ausmacht."[23]) Desmarets de Saint-Sorlin hatte schon vor Perrault, allerdings in weniger exakter Weise, sich für die Hinwendung zu den der Zeit aufgegebenen literarischen Fragen ausgesprochen und die Renaissance abgelehnt. Er war „der erste, der das Joch der Nachahmung der Antike abgeschüttelt hat."[24]) Bei Saint-Sorlin und Perrault finden wir deshalb auch in Konsequenz ihrer Anschauung eine entschiedene Ablehnung des Christentums, „da es seinem Wesen nach den zwei Ideen, die bereits in den „Parallelen" vorhanden sind, widerspricht . . .: das ist die Idee des unendlichen Fortschritts und die Idee der Beständigkeit der Naturgesetze."[25]) „Wir nehmen heute die Religion wegen ihrer Poesie, Moral und besonders wegen ihres sozialen Nutzens an, aber die Menschen dieser Zeit nahmen sie nur wegen ihres Dogmas an, und es schien überall, daß dieses Dogma den Aufschwung der Fortschrittsidee hemmte und ihn zügelte."[26])

Fontenelle, der Verfasser der „Entretiens sur la pluratité des mondes" der „Histoire des oracles" und anderer Schriften stellte „die Verbindung der Fortschrittsidee mit der Idee der Entwicklung und der wissenschaftlichen vulgarisation"[27]) her. Er war nach Brunetière „der erste, der kategorisch feststellte, daß der Mensch (durch Vergleich der Menschen aller Jahrhunderte mit einem einzigen Menschen) kein Alter habe, daß er immer gleich aufnahmefähig für die Dinge sei, die seiner Jugend entsprechen und mehr und mehr für die Dinge, die dem Mannesalter eigen sind; daß die Menschen niemals entarteten, sondern daß die gesunden Ansichten der bons esprits sich einander ablösten und sich ineinander fügten."[28]) Brunetière weist in diesem Zusammenhang ausdrücklich darauf hin, daß Dominique-Joseph Garat in seinen „Mémoires sur la vie de M. Suard" der Interpret Fontenelles war und großen Anteil an der Verbreitung dessen Schriften hatte.[29]) Während Perrault, wie wir gesehen haben, die Idee des unendlichen Fortschritts und der Beständigkeit der Naturgesetze populär machte, bestand Fontenelles Verdienst darin, daß er die Idee des Fortschritts[30]) und die Idee von der Stabilität der Naturgesetze schärfer formulierte und die Idee der Solidarität der Wissenschaften verkündete.[31])

---

[23]) Brunetière, „Etudes critiques . . ." V., S. 191.
[24]) ibid., S. 188.
[25]) ibid., S. 192.
[26]) ibid., S. 193.
[27]) ibid., S. 199.
[28]) ibid., S. 200.
[29]) ibid. S. 197 ff.
[30]) ibid. S. 240 ff.
[31]) E. Faguet, Et. litt. s. le 18. siecle, S. 31.

Sorel äußert sich über die soeben dargelegte Auffassung Brunetières wie folgt: „Brunetière hat unrecht gehabt, wenn er glaubte, daß die Koordinierung der Wissenschaften eine große Entdeckung wäre; er hätte eine solche Dummheit den Positivisten überlassen sollen; die behauptete Koordination der Wissenschaften ist keineswegs das höchste Ziel der modernen Forschung; sie ist der Ausdruck der Sitten der alten französischen Gesellschaft und hängt besonders mit denen der Salons zusammen. Die große Frage bestand damals darin, wie man eine Unterhaltung mit den gens éclairés, denen man in der guten Gesellschaft begegnete, aufrechterhalten könne."[32]) Uebrigens weist Brunetière auch auf diese Tatsache hin, die er allerdings im Gesamtzusammenhang zu wenig gewürdigt hat, wenn er sagt, daß es weniger das ernsthafte Interesse des Publikums an der Wissenschaft, als die Neugier gewesen sei und der Wunsch, über alles auf die bequemste Weise unterrichtet zu werden. „Den Planeten will man kennen lernen — und Fontenelle schreibt seine ‚Entretiens sur la pluralité des mondes'. Man will in die Geheimnisse der Natur — die Natur, die man sieht und fühlt — eindringen — und der „Cours de chimie" des Pharmazeuten Lémery verkauft sich wie ein galantes oder satirisches Werk . . ."[33]) Wir kommen auf diese Popularisierung und Verflachung (oder besser vulgarisation, wie Sorel[34]) diese spezifische Erscheinung des 18. Jahrhunderts bezeichnet) der Wissenschaften später noch ausführlich zurück. Das Gesetz von der Stabilität der Naturgesetze ist ein Bestandteil der Fortschrittsidee; die Möglichkeit einer Uebertragung des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffs auf sämtliche Erscheinungen des sozialen und kulturellen Lebens, war jedoch nur möglich, wenn letzteres analoge, wenn nicht gar parallele Erscheinungen aufwies. „Die Zeitgenossen Fontenelles waren besonders darüber erstaunt, bis zu welchem Grade sich die königliche Majestät über die Zufälle in einer gleichsam endgültig erscheinenden Form erheben konnte; sie neigten deshalb dahin, alle sozialen Bewegungen den Antrieben zuzuschreiben, die die Gesellschaft von der königlichen Autorität empfing; sie mußten also die königlichen Institutionen gleichsam als eine konstante Kraft betrachten, die Tag für Tag den bereits vorhandenen Verbesserungen neue hinzufügte. Die Vorstellung einer Beschleunigung mußte sich ihnen demnach in einer allmählich evidenten und notwendigen Form aufdrängen. — Man kann die Frage aufwerfen, ob sich nicht das Fallgesetz Galilei (gest. 1642) infolge politischer Analogien aufgedrängt hat; schon zu seiner Zeit war die Macht der Monarchen derart absolut geworden, daß man darin eine Art konstanter Kraft sehen konnte."[35]) Die Einigung Frankreichs von 1614 (Tagung der Etats généraux) bis 1789 war ausschließlich dem fürstlichen Absolutismus vorbehalten, da die Gouverneure und Parlamente einen Partikularismus

[32]) Sorel, a.a.O., S. 138/39.
[33]) a.a.O., S. 234/5.
[34]) Sorel, a.a.O., S. 36, 53, 63, S. 137 ff.
[35]) Sorel, a.a.O., S. 34.

vertraten. „Eine einzige, im Zentrum des Königreiches befindliche Körperschaft, welche die öffentliche Verwaltung im ganzen Lande regelt; ein und derselbe Minister, der fast alle inneren Angelegenheiten lenkt; in jeder Provinz ein einziger Beamter, der alle einzelnen Maßregeln zu treffen hat; keine sekundären administrativen Körperschaften oder solche, die nicht handeln können, ehe ihnen erlaubt wird, sich in Bewegung zu setzen."[36])

„Die königliche Macht erschien unendlich; man hatte seit der Renaissance soviel außerordentliche Veränderungen infolge der Laune des Herrschers sich vollziehen sehen — besonders auch auf religiösem Gebiete — daß man glauben mußte, daß dem Königtum nichts unmöglich wäre; der Wissenschaft konnte es niemals an Fürsten fehlen, die so die Allgewalt ihres göttlichen Rechtes behauptet hatten. Die Wissenschaft mußte also immer zur gleichen Zeit wachsen, wie die Macht derer, die sie zu ihrer Regierung nötig hatten. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes waren diese Erwägungen noch viel stärker, als zur Zeit Descartes; der Streit der Alten und der Modernen brach zwei Jahre nach diesem großen Ereignis aus, das in einer so eklatanten Art die königliche Allmacht offenbarte."[37])

Der absolute König von Frankreich regierte durch Kommissare. Sie waren Agenten der Zentralgewalt und standen in einem natürlichen Gegensatz zu den provinziellen und örtlichen Körperschaften, die eine weitgehende eigene Gerichtsbarkeit und Selbstregierung bewahrt hatten. Gegen diese Kommissare erhoben sich die Beschwerden der Instanzen der Selbstverwaltung. Darum auch die Forderung Montesquieus, die intermediären Gewalten zu stärken, da nach seiner Ansicht nur durch eine Verständigung zwischen Parlament und König die erforderliche „balance" gewahrt bleibe, und die bürgerliche Freiheit durch diese Begrenzung der Kompetenzen geschützt werde. Diese Auffassung Montesquieus deckte sich jedoch nicht mit der grundsätzlichen Einstellung des Absolutismus über den Staat.[38]) Die Aufklärung sah den Staat „wie die deistische Metaphysik das Weltall: der außerhalb der Welt stehende Gott hat diese Welt so eingerichtet, daß sie wie eine vollkommene Maschine nach den einmal gegebenen Gesetzen läuft; ebenso montiert der Gesetzgeber die staatliche Maschine . . Der generelle Charakter des Gesetzes soll darin liegen, daß es keine Individualität kennt und wie ein Naturgesetz ausnahmslos gilt. Dieser Gesetzesbegriff stammt . . . aus der cartesianischen Philosophie. . . . In dem Frankreich des 18. Jahrhunderts wird ein metaphysischer und

---

[36]) Alexis de Toqueville: „l'Ancien Régime et la Révolution" IV, S. 85.
[37]) Sorel, a.a.O., S. 35/6.
[38]) C. Schmitt, „Die Diktatur, S. 101 ff. Schmitt spricht hier von einer „Spannung zwischen Montesquieu und der Aufklärung", ja sogar davon, daß M. „im größten Gegensatz zur Aufklärung" steht, und meint wohl damit, daß M. noch in ständischen Traditionen steht, aber mit seiner Auffassung von der Teilung der Gewalten, die „immer konkrete Verhältnisse" betrifft, bereits über den „Doktrinarismus der Aufklärung" hinausgeht.

naturwissenschaftlicher Begriff des Gesetzes politisiert. Die cartesianische Lehre, daß Gott nur eine volonté générale habe und alles Partikuläre seinem Wesen fremd sei, übersetzt sich politisch darin, daß der Staat nur generelle und abstrakte Regeln als Gesetz aufstellen dürfe, der einzelne konkrete Fall dagegen nur durch Subsumtion unter das allgemeine Gesetz, nicht aber unmittelbar durch Gesetz entschieden werden dürfe."[39]) Diese bürgerliche Staatslehre stützte sich jedoch nicht allein auf den Cartesianismus und Rationalismus, sondern auch auf das klassische Naturrecht, das sich im 18. Jahrhundert in Anlehnung an die stoische Lehre herausbildete. „Die stoische Rechts- und Sozialphilosophie ist, wie die gesamte stoische Ethik ein Erzeugnis der Auflösung der antiken Polis und des durch die Weltreiche geschaffenen kosmopolitischen Horizonts. An Stelle der positiven Gesetze und Sitten tritt die aus der allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Vernunft abgeleitete Ethik, an Stelle des nationalen und heimatlichen Interesses, das mit Gottes Vernunft erfüllte Individuum; an Stelle der politischen Einzelverbände die Idee der Menschheit ohne Unterschied des Staates und des Ortes, der Rasse und der Farbe."[40]) Das moderne klassische Naturrecht des 18. Jahrhunderts, „das den Anfang einer neuen modernen Auffassung der Soziologie unabhängig von kirchlichen und religiösen Maßstäben bedeutet und das nicht nur die instinktive Selbstempfindung aller Gemeinschaft beherrscht, sondern auch im juristischen und faktischen Aufbau aller modernen Institutionen aufs tiefste durchdrungen hat",[41]) ging damals mit dem Versuch einer Verwirklichung dieser Prinzipien in der Politik konsequent weiter. „An Stelle der übernatürlichen göttlichen Stiftungen und Bindungen auf profanem und auf kirchlichem Gebiet trat hier das Ideal eines radikalen Neubaues von der Vereinigung der Individuen her, wobei man den rationellen Erwägungen der Zwecke der Gemeinschaft für das Individuum folgen und aus diesem Grundgedanken die juristische Theorie entwickeln wollte."[42]) Da aber das profane Naturrecht als ideelle Gesetzgebung selbst in einem Gegensatz zu den praktischen Erfordernissen der Zeit stand, da die Spannung zwischen Empirie und Rationalismus immer größer wurde, trieb die Entwicklung zum gewaltsamen Ausbruch eben dieser Gegensätze. „Die Idee des von unten, von den Individien her angeschauten Staates begann sich loszureißen von dem wirklichen, von oben her geleiteten Staate und die Kompromisse zu vergessen, durch die sie sich früher mit diesem vertragen hatte. So kam es zur französischen Revolution."[43])

Wir können also zusammenfassend sagen: Der rationale Staat, der auf dem Fachbeamtentum[44]) und dem rationalen Recht be-

[39]) C. Schmitt, a.a.O., S. 102, S. 107/8.
[40]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 175; F. Oppenheimer, „Der Staat", S. 45.
[41]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 188.
[42]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 188.
[43]) F. Meinecke, „Die Idee der Staatsräson", S. 431/2; s. a. 387.
[44]) F. Oppenheimer, „Der Staat", S. 604.

ruhte,[45]) konnte sich auf die Dauer nicht mit dem Absolutismus vertragen. Der Kapitalismus entfaltete seine eigene Gesetzlichkeit, die diese gewaltige bürokratische Maschine zerbrach und die Menschen an die Spitze trug, die durch ihre praktische Erfahrung kapitalistisch zu denken gewohnt waren. Erst sie waren in der Lage, die neugeprägten Formeln und Kategorien mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen und sie ihren Absichten anzugleichen und zu unterwerfen. „Dritter Stand und obsoluter Staat sind Zwillinge der gesellschaftlichen Zersetzung und des aus ihr geborenen Rationalismus."[46]) Ihr gemeinsames Interesse, die wirtschaftlichen Bedürfnisse, militärische Finanzbedürfnisse für innere und äußere Zwecke und der besondere Wunsch des Bürgertums nach Gleichstellung, der vom Königtum im Kampf gegen den Adel unterstützt wurde, sollte nicht allzulange dauern; jedoch ist der absolute Staat erst „zugrunde gegangen, als er getrieben von seinem anderen Erbteil, das aus dem politischen Mittel stammt, das Bündnis löste und versuchte, den alten Alliierten zu fesseln und in seinem wirtschaftlichen Aufschwung zu lähmen".[47])

2. Die Verflachung der Wissenschaften.

Georg Simmel formulierte folgendermaßen die „typische problematische Lage des modernen Menschen: Das Gefühl von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben zu sein, die für ihn nicht bedeutungslos sind, aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll: die als Masse etwas Erdrückendes haben, weil er nicht alles einzelne innerlich assimilieren, es aber auch nicht einfach ablehnen kann, da es sozusagen potentiell in die Sphäre seiner kulturellen Entwicklung gehört. Man könnte dies mit der genauen Umkehrung des Wortes charakterisieren, das die ersten Franziskaner in ihrer seligen Armut bezeichnete, in ihrer absoluten Befreitheit von allen Dingen, die irgendwo noch den Weg der Seele durch sich hindurchleiten und zu einem indirekten machen wollten: Nihil habentes, omnia possidentes — statt dessen sind die Menschen sehr reicher und überladener Kulturen omnia habentes, nihil possidentes."[1]) Wenn Simmel weiter von der Formlosigkeit und Emanzipation des objektivierten Geistes spricht, die ihm ein Entwicklungstempo gestattet, „hinter dem das des subjektiven Geistes in einem rapid wachsenden Abstand zurückbleiben muß", dann haben wir hier die gedankliche Zusammenfassung und das Resultat eines Entwicklungsprozesses, der in der Epoche, von der wir bisher sprachen zwar nicht seinen Ausgang, aber doch seinen selbständigen Weg genommen hat. Denn mit der Vollendung der Ansätze, die wir im 18. Jahrhundert bereits feststellen

---

[45]) Max Weber „Wirtschaftsgeschichte", S. 290; F. Oppenheimer, a.a.O., S. 590 ff.; E. Troeltsch, a.a.O., S 303: „Der Staat ist die rationelle diesseitige Vorsehung anstelle der irrationalen Göttlichen".

[46]) F. Oppenheimer, „Der Staat", S. 600.

[47]) F. Oppenheimer, „Der Staat", S. 602, s. a. S. 612.

[1]) Georg Simmel: „Philosophische Kultur", Seite 264.

konnten, mit der Kristallisierung aller Elemente, die zu jener Zeit eine Einheit zu bilden schienen, ist ein Zustand geschaffen worden, der mit seiner eigenen Logik und Dynamik die „typische problematische Lage des modernen Menschen" schuf.

In ähnlicher Weise äußerte sich Jacob Burckhardt in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen": „Selbst die Steigerung der intellektuellen Entwicklung läßt sich bezweifeln, weil mit fortschreitender Kultur die Arbeitsteilung das Bewußtsein des Einzelnen immer mehr verengern könnte. — In den Wissenschaften ist der Ueberblick bereits im Begriff vor lauter Spezialentdeckungen von Einzeltatsachen sich zu verdunkeln. — In keinem Lebengebiet wächst die Kapazität der einzelnen gleichmäßig mit der Zunahme des Ganzen; die Kultur könnte leicht über ihre eigenen Beine stolpern."[2]) Mit dieser „Einheit" der Wissenschaften und des Lebens haben wir uns jetzt zu befassen. Wir konnten feststellen, daß die Verschmelzung in und Subsumtion aller Faktoren und Erscheinungen des sozialen und kulturellen Lebens unter eine gemeinsame Begriffssprache, die von ihrer ursprünglichen starren Formulierung und Anlehnungen an die exakten Begriffe der naturwissenschaftlichen Methodik allerdings allmählich in eine gefälligere und allen verständlichere Form überging, eine eigentümliche Atmosphäre schufen, innerhalb derer erst das Werk des 18. Jahrhunderts vollendet werden konnte. Es handelt sich um die allgemeine Auffassung von der Leistungsfähigkeit der Wissenschaften. „Die Fortschrittslehre mußte ganz natürlich von den Bestrebungen einer erobernden Klasse ihren Ausgang nehmen, einer Klasse, die volles Vertrauen in ihre Zukunft hatte, die sich vollkommen vorbereitet glaubte, um die Macht in ihre eigenen Hände zu nehmen und die in ihrem Kopfe große Reformpläne hatte. Wir könnten indes nicht vollständig ihre Konzeptionen verstehen, wenn wir uns nicht genaue Rechenschaft über die Idee ablegen, die sie von der Wissenschaft hatte."[3])

Während wir heute nur eine geringe Anzahl von Systemen und Versuche einer Gesamtschau zum Zwecke einer Kulturanalyse und — meist sehr problematischen — Kultursynthese besitzen (was wohl damit zusammenhängt, daß die Anarchie der kapitalistischen Produktionsweise einerseits zu einer treibhausartigen Entwicklung, andererseits zu einer Verkümmerung einzelner und wertvoller Kulturgebiete zwingt), glaubte man im 18. Jahrhundert mit der Beherrschung einer bestimmten bereits gekennzeichneten Begriffssprache den gesamten Komplex der Wissenschaften und der Kultur zu beherrschen. Die Verselbständigung, die „Eigenwertung j e g l i c h e r wissenschaftlichen Arbeit, deren Wert eben vielfach nur eine Konvention, beinah eine Verschwörung der Gelehrtenkaste" bedeutet, hat zu einer „Inzucht des wissenschaftlichen Geistes" geführt und besitzt eine Entwicklungslogik, die die Zusammenfassung der einzelnen Leistungen nicht mehr

[2]) S. 66.
[3]) Sorel, a.a.O., S. 137.

gestattet. „Die Form der Objektivität als solche besitzt eine schrankenlose Erfüllungskapazität", die Ueberschätzung der „Sachbedeutung des Werkes" — „dies gleitet ... in ein vom Leben abgeschnürtes Spezialistentum über, in den Selbstgenuß einer Technik, die den Weg zu den Subjekten nicht mehr zurückfindet".[4]) Dem gegenüber betrachteten „unsere Väter diese Spezialisierung als eine Routine, die eine Eigentümlichkeit von Knechten (goujats), eine Degradation des Geistes, ein Attentat auf die edle Bestimmung des Menschen sei".[5])

In Frankreich nimmt bis auf den heutigen Tag nicht der Wissenschaftler unter den Intellektuellen die erste Stelle ein, sondern die „gens de lettres", der „homme de lettres" der „lettré", oder wie sie sonst genannt werden bezw. sich selbst zu nennen pflegen. Es ist geradezu ihre Mission, das Auseinanderfallen des gesamten Kulturwissens zu verhindern und in ihrer Person die Einheit desselben zu repräsentieren. In ähnlicher Weise wie die Kirche repräsentiert dieser „lettré" die civitas humana, allerdings jetzt in einem irdischen und profanen Milieu, vielleicht in dem gleich hervorragenden Maße wie der législateur des 18. Jahrhunderts, indem die Göttin der Vernunft ihre Personifakation gefunden hat.[6]) Die französische Zivilisationsidee, als Fortsetzung der antiken Kulturidee umfaßt deshalb ihrem Wesen nach nicht nur die immateriellen Güter — wie Dichtung, Kunst, Philosophie und Wissenschaft —, sondern auch in weitestem Umfang den ganzen Bereich der materiellen Produktion, da nur die Integrierung und gegenseitige Durchdringung dieser Bestandteile Gewähr für die Vervollkommnung und Verfeinerung des individuellen und kollektiven Lebens bietet. Dieser literarische Kenner oder Gebildete ist sich daher auch seiner Bedeutung innerhalb der Nation vollkommen bewußt. Es bedarf keines besonderen Hinweises auf die noch heute feststehende Tatsache, daß es der Ehrgeiz jedes französischen Politikers, Wissenschaftlers usw. ist, literarisch wirken zu können, um den vollen und würdigen Anspruch auf seine Aufnahme in die französische Akademie erfüllt zu sehen, in die Académie française, die ja eine Gründung der absoluten Monarchie war und den Ritus geschaffen hat, der unverbrüchlich gilt und eine Weihe besitzt, die zu entehren gleichbedeutend mit Ketzerei ist. Dadurch, daß der absolute König bedeutende Schriftsteller begünstigte und an seinen Hof zog[7]) (wir erinnern hier in erster Linie an Bossuet und Fénélon) wurden sie, bevor sie ihren Wirkungskreis ausschließlich in das gegnerische Lager verlegten, bezw. die Fürsprecher der Interessen der aufsteigenden bürgerlichen Klasse wurden, schon allgemein respektiert.

Die Achtung, die man ihnen entgegenbrachte und ihre Bemühungen selbst, die klassische Tradition durch selbständige Kritik und eigene

[4]) Simmel a.a.O., S. 261—65.
[5]) Sorel a.a.O., S. 138.
[6]) Carl Schmitt: „Römischer Katholizismus und politische Form" S. 39 ff.
[7]) Sorel: a.a.O. S. 126.

Schöpfung zu überholen, alles das waren Faktoren, die den Hintergrund bildeten für die große Auseinandersetzung, die querelle des anciens et des modernes, wie man in Anlehnung an Perraults Schrift „Parallèles des Anciens et des Modernes" diese Epoche kennzeichnete. Nicht nur die Verbindung zwischen dem Geist der Literatur des klassischen Altertums und der Staatsreligion des Katholizismus, sondern auch zwischen dem Absolutismus und den neuen Schöpfungen der Literatur riß damit entzwei. Die alten Formen der Klassik wurden noch längere Zeit beibehalten, aber sie hatten nach ihrer Durchdringung mit dem modernen Geist der Aufklärung nur noch verhältnismäßig geringe Berührungspunkte, zumal auch das Stoffgebiet selbst eine eigene Sprache und Gestaltung forderte. Es ist hier nicht möglich, auf die bedeutsamen Unterschiede zwischen der französischen und deutschen Auffassung von dem Kulturwert der Literatur und der Sprache einzugehen,[8]) nur soviel sei hier gesagt: wenn nach Victor Hugo in Frankreich die Literatur die Zivilisation ist, dann hat er in prägnanter Weise das zusammengefaßt, was hier nur angedeutet werden konnte. Ebenso müssen wir es uns versagen, auf die Bedeutung und den geradezu mystischen und religiösen Gehalt des Schlagwortes und seines besonderen Einflusses, die auf der Möglichkeit einer knappen Formulierung durch die Rückführung auf einfachste Begriffe beruht, hinzuweisen.

Turgot sah in der Neugierde den großen Motor des Fortschritts (sein Discours von 1750). „Diese Ansicht korrespondiert vollständig mit den Gefühlen und Bedürfnissen seiner Zeitgenossen, die immer auf der Suche nach neuen Erkenntnissen sind und sich niemals mit der ausschließlichen Beschäftigung innerhalb der engen Grenzen einer Spezialwissenschaft begnügen." Sorel zitiert in diesem Zusammenhang aus der von Grimm herausgegebenen Korrespondenz Diderots zur Illustration und Beweisstützung folgenden Satz: „Die Metaphysiker und Poeten haben ihre Zeit gehabt; die systematisierenden Physiker sind ihnen gefolgt; die systematische Physik hat der Experimentalphysik Platz gemacht; diese der Geometrie; die Geometrie den Naturwissenschaften und der Chemie, die in der letzten Zeit besonders gefragt waren (qui ont été en vogue dans ces derniers temps) und die den Geist mit den Regierungs-, Handels- und politischen Geschäften und besonders mit der übertriebenen Vorliebe für die Landwirtschaft verknüpfen, ohne daß man erraten kann, daß sie die Wissenschaft sein wird, die die légèreté nationale in der Folge als Mode erklären wird."[9])

Bei der Besprechung der Werke Perraults und Fontenelles haben wir bereits auf die besonderen Gründe ihrer Schriftstellerei und ihres

[8]) In vielen Abhandlungen haben E. R. Curtius und F. Sieburg in seinem Buch „Gott in Frankreich" auf diesen Unterschied hingewiesen. — Siehe auch E. Wechssler: „esprit und Geist", ebenso Eckermanns Gespräche mit Goethe, Gespräch vom 21. März 1831.

[9]) Sorel, a.a.O., S. 140/141.

Erfolges hingewiesen. „Es ist also nicht erstaunlich, daß Perrault auf seiner Seite die literarischen Zeitungen und die große Masse derer hatte, die ihren Stolz auf die Literatur setzten."[10])

Die Rolle Diderots ist um so bedeutungsvoller und erwähnenswerter, weil er in seiner Person „die Wissenschaft des Boudoirs oder Salons" darstellte. Diderot, „der vollendete Vorläufer der heutigen Bourgeoisie", „verhätschelt in den oberen Gesellschaftsklassen wie ein Seiltänzer der Literatur"[11]) nach Taine ein „parvenu dans le vrai monde"[12]) nach Brunetière mit „allen Vorurteilen eines Bourgeois oder eines Philisters"[13]) behaftet, dient Sorel als Erläuterung für die Psychologie der Menschen des 18. Jahrhundert. „Diese Prahlerei mit Geilheit interessiert nicht allein die Moral, sondern auch die geistige Produktion. Sie beweist, daß die Reflexion bei ihnen eine sehr schwache Kontrolle über die Einbildungskraft ausübte. Die Historiker verlieren also ihre Zeit, wenn sie in die Gedanken der Philosophen des 18. Jahrhunderts eindringen wollen. Es sind Schwätzer, Händler mit Satiren oder Lobsprüchen und überhaupt die Spaßmacher einer degenerierten Aristokratie. Von beinahe allen (mit Ausnahme Rousseaus) kann man das sagen, was Brunetière von Diderot sagt: „es ist schwer — zu verstehen, was er gedacht hat und der Grund wird plausibel erscheinen, wenn ich sage, wie ich es beurteile, daß er es selbst niemals gewußt hat."[14])

Die Kritik Sorels ist unzweifelhaft zu scharf. Diderot war wohl der bedeutendste und einflußreichste Vertreter der „gens de lettres". Man darf aber nicht vergessen, daß er trotz der unleugbaren Schwächen, die er besaß, in den weitesten Kreisen eine große Wirkung ausübte, die gewiß nicht nur auf seine dem Milieu angepaßte Methode und Sprache zurückzuführen ist.[15]) Im übrigen erklärt sich Sorels Abneigung hauptsächlich aus seiner grundsätzlichen Gegnerschaft gegen das 18. Jahrhundert, das nach ihm die Wurzel gelegt hat für die Demokratie, die für ihn la médiocrité, die Mittelmäßigkeit, bedeutet.[16])

Kehren wir jedoch nochmals kurz auf Perrault und Fontenelle zurück. Da diese für unseren Zusammenhang und entsprechend der Aufgabe, die wir uns gestellt haben, die entscheidenderen Faktoren und Motoren dessen waren, was Sorel die „vulgarisation scientifique" nennt. „Der Geschmack an der Vulgarisation hat wesentlich dazu beigetragen, eine Verbindung zwischen den Gedanken der „gens du

---

[10]) Sorel, a.a.O., S. 23/24.
[11]) Sorel, a.a.O., S. 144.
[12]) Sorel, a.a.O., S. 126, 128, 130 (ähnliches über Voltaire).
[13]) Sorel, a.a.O., S. 130/131.
[14]) Sorel, a.a.O., S. 133.
[15]) S. z. B. Goethes Urteil über Diderot in Eckermanns Gespräche mit Goethe (21. März 1831) und „Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit", 3. Teil, 11. Buch.
[16]) S. z. B. Sorels Kritik a.a.O., S. 273 „Die Demokratie ist eine Schule der Unterwürfigkeit, der Angeberei und der Demoralisation." S. a. Scheler, a.a.O., S. 133 über Demokratie u. Wissenschaft.

monde" und dem Cartesianismus herzustellen. Er ist auf die Tatsache zurückzuführen, daß der literarische Streit über die Alten und die Modernen eine Tragweite besaß, die man zuerst nicht ahnen konnte. Er wurde ein Moment in der Geschichte der Philosophie. Fontenelle, der in erster Linie ein schöngeistiger Anhänger der Modernen war, ein sehr geschickter Vulgarisator und ein fanatischer Cartesianer, konnte demnach auf den Gang der Ideen eine Wirkung ausüben, die in einzigartigem Widerspruch zu seiner Mittelmäßigkeit stand."[17])

Daß der Cartesianismus eine Philosophie der „gens du monde" werden konnte, läßt sich jetzt verstehen. Entsprechend der These Sorels, wonach eine Klasse sich die Ideologie schafft, die ihren Tendenzen entspricht (einer These der wir uns weitgehendst anschließen, da sie erst die Möglichkeit gibt, die Abhängigkeit einer Ideologie und ihre soziale Gebundenheit festzustellen und sie zu „enthüllen"[18]), zeigt sich an unserer Untersuchung mit aller Deutlichkeit, daß die Ideologie der aufsteigenden bürgerlichen Klasse 1. nicht loszulösen ist von der Gesamtheit ihrer sozialen Lebensbedingungen und 2., daß sie ihre Ideologie nicht ohne weiteres dem Schöpfer eines Systems — hier des Systems Descartes' — entnimmt und dasselbe übernimmt, sondern es ihren Zielen dienstbar macht und ihren Zwecken unterwirft. „In unseren Tagen wie z. Zt. Fontenelles fordert die herrschende Gesellschaft, daß man ihr den Besitz einer vollständigen Wissenschaft von der Welt verschafft, der ihr erlaubt, ihre Meinungen über alle Dinge zu äußern, ohne eine spezielle wissenschaftliche Schulung nötig zu haben. Was sie Wissenschaft nennt, ist eine Art, die Natur nach der Manier Descartes' zu untersuchen und hat keine Beziehungen mit der Vertiefung der Probleme, die sich die wahre Wissenschaft stellt, die auf die prosaische Wirklichkeit gegründet ist."[19]) In den Rahmen dieser Kritik fügt sich das Urteil Jacob Burckhardts ein: „Das Neueste in der Welt ist das Verlangen nach Bildung als Menschenrecht, welches ein verhülltes Begehren nach Wohlleben ist."[20]) Die Enzyklopädie, heute kaum mehr denn ein historisches Dokument, erhält unter diesem Aspekt eine besondere, ihr eigentümliche Note. Sie erfüllte im Gegensatz zu unserem Lexika einen ganz anderen Zweck. Letztere dienen in der Hauptsache als Nachschlagewerke und sollen nach Möglichkeit die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Hauptproblem lenken und ihn zu weiterer ernsthafter Beschäftigung anregen. Im Gegensatz hierzu sah die Enzyklopädie ihre Aufgabe darin, „eine Konversation für die gens du monde zu sein, die vermeinten, alles zu wissen, wenn man die Artikel in sich aufgenommen habe."[21])

[17]) Sorel, a.a.O., S. 36/37, s. auch S. 34.

[18]) S. Paul Szende, „Verhüllung und Enthüllung, der Kampf der Ideologien in der Geschichte", s. Oppenheimer S.S. I, 2 S. 775 ff.

[19]) Sorel, a.a.O., S. 49/50.

[20]) „Weltgeschichtl. Betrachtungen" S. 69.

[21]) Sorel erwähnt S. 144 a.a.O. eine Anekdote Voltaires über Madame de Pompadour: „Jeder hielt sich, nachdem er die Enzyklopädie durch-

Während Perraults und Fontenelles Schriften noch einen größeren Umfang über Spezialfragen aufwiesen, war allmählich das Bedürfnis nach einem allgemeinen Wissen derart gewachsen, daß es nur noch in der Form der Enzyklopädie befriedigt und bewältigt werden konnte. „Die enzyklopädische Wissenschaft des 18. Jahrhunderts war eine Zusammenfassung, hauptsächlich aus den livres de vulgarisation geschöpft, und dazu bestimmt, über ihre Aufgaben die Herren aufzuklären, die ihrerseits die Spezialisten arbeiten lassen. Das kann man wörtlich im strengsten Sinne des Wortes eine bürgerliche Wissenschaft nennen. Einige Tatsachen schienen den Protagonisten dieses Systems recht zu geben und zu zeigen, daß die Dinge tatsächlich in einer solchen Hierarchie vonstatten gingen: oben die gens du monde, die in einer gefälligen Art über irgend einen Stoff plaudern; unten die Menschen, die eine Ausbildung in den Spezialfächern erhalten haben und dazu bestimmt sind, die großen Geistesschöpfungen der Herren auszuführen.[22]) ... Die Prinzipien, von denen diese Herren ausgingen, waren leere Redensarten, die als Themata zu irgendwelchen Dissertationen von literarischen Kennern (lettrés) dienen konnten, die gewohnt waren, ein Sujet zu entwickeln. Das Prestige der Prinzipien war um so größer, als man von Fragen ausging, welche mehr und mehr der täglichen Erfahrung entsprangen.“[23])

Da man die „Philosophie des 18. Jahrhunderts als ein einfaches rhetorisches Exerzitium zum Vergnügen der gens du monde“[24]) betrachtete, deren Gefährlichkeit und Tragweite man damals nicht ahnen konnte, duldete man trotz Verbots den inoffiziellen Verkauf der Enzyklopädie und anderer Schriften, sofern sich die Propaganda und die Verbreitung in ruhigen Formen vollzog. Selbst die Behörden, die mit der Ueberwachung beauftragt waren, gewährten den Schriftstellern eine wohlwollende und oft direkte Unterstützung.[25])

Es verbleibt uns noch, Condorcets Auffassung von der Bedeutung und der Notwendigkeit der „vulgarisation scientifique“ zu behandeln, da er, der sich sehr viel mit Fragen der Erziehung und des Unterrichts befaßte, in einer repräsentativen Art und Weise seine theoretische Auffassung mit praktischen Vorschlägen zu verknüpfen verstand.

---

geblättert hatte (feuilleté), für den weisesten Mann des Königreichs“. — Der Name Konversationslexikon weist auf diesen Ursprung hin.

[22]) Sorel, S. 179.

[23]) Sorel, S. 180.

[24]) Sorel, S. 85.

[25]) Sorel, S. 84. S. a. Goethes Urteil in Dichtung und Wahrheit „3. Teil, 11. Buch“: Wenn wir von den Enzyklopädisten reden hörten, oder einen Band ihres ungeheuren Werkes aufschlugen, so war es uns zu Mute, als wenn man zwischen den unzähligen bewegten Spulen und Weberstühlen einer großen Fabrik hingeht und vor lauter Schnarren, Rasseln, vor allem Auge und Sinne verwirrenden Mechanismus, vor lauter Unbegreiflichkeit einer auf das Mannigfaltigste ineinandergreifenden Anstalt in Betrachtung dessen, was alles dazu gehört, um ein Stück Tuch zu fertigen, sich den eigenen Rock selbst verleitet fühlt, den man auf dem Leibe trägt.“

In der 9. Epoche seines „Prospectus d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" schrieb er, nachdem er schon in der 8. Epoche[26]) auf die Folgen der Erfindung der Buchdruckkunst hingewiesen hatte, im Zusammenhang mit der Wirkung der Fortschritte der Philosophie auf die öffentliche Meinung: „Es bildete sich bald in Europa eine Klasse von Menschen heraus, die sich weniger damit befaßte, weitere Entdeckungen zu machen oder die Wahrheit zu vertiefen, als sie zu verbreiten; die, indem sie sich der Aufgange widmete, die Vorurteile in den Schlupfwinkeln zu verfolgen, wo die Geistlichkeit, die Schule, die Regierung und die alten Korporationen sie gesammelt und protegiert hatten, ihren Ruhm darin setzte, die volkstümlichen Irrtümer mehr zu zerstören, als die Grenzen der menschlichen Erkenntnisse herauszurücken; eine indirekte Art, ihren Fortschritten zu dienen, die weder die gefährlichste noch die einträglichste war... In England kämpften Collins und Bolingbroke, in Frankreich Bayle, Fontenelle, Voltaire, Montesquieu und die von diesen bedeutenden Männern gegründeten Schulen zu Gunsten der Wahrheit, indem sie der Reihe nach all die Waffen benutzten, die die Erziehung, die Philosophie, der Geist und das talent d'écrire der Vernunft liefern konnten; indem sie alle Töne anschlugen und alle Formen anwandten von Scherz und Spott bis zum Ernst und Pathos, von der gelehrtesten und weitschweifigsten Kompilation bis zum Roman oder Tagespamphlet;... indem sie in der Religion, in der Verwaltung, in den Sitten und in den Gesetzen alles verfolgten, was den Charakter der Unterdrückung, der Härte und der Barbarei trug;.. indem sie schließlich zum Kriegsruf wählten: raison, tolérance, humanité."[27])

Sorel sieht in dieser Aeußerung Condorcets, die wir um eine große Anzahl Beispiele vermehren könnten, ein Zeichen für „den Uebergang der Literatur in den Journalismus, von der Wissenschaft zum Rationalismus der Salons oder der Diskussionsklubs, von der ernsthaften Forschung zur Deklamation."[28])

Als Mitglied der Nationalversammlung und Präsident der assemblée législative hatte Condorcet Gelegenheit, sein Programm der Verwirklichung nahezubringen. Es zeigten sich jedoch damals die Widersprüche der Theorie und der Praxis in einer außergewöhnlich plastischen Weise. Die Widerstände, auf die er überall stieß, hatten ihre durchaus berechtigten Gründe; denn in dieser revolutionären Zeit, die dringendere Aufgaben zu lösen hatte, war kein Platz für die Verwirklichung solcher Ziele. „Allein nun enthalten manche ethischen Imperative ein Ideal von so starrer Vollkommenheit, daß sich aus ihm sozusagen keine Energien, die wir in unsere Entwicklung aufnehmen könnten, aktualisieren lassen."[29])

[26]) S. 92/93.
[27]) 9. Epoche, S. 126/128; s. a. S. 156.
[28]) Sorel, a.a.O., S. 54.
[29]) Georg Simmel a.a.O., S. 252.

Auf jeden Fall aber haben die Ideen Condorcets „über die öffentliche Erziehung für uns eine beträchtliche Bedeutung, weil wir bei dem Studium derselben uns über den Fortschrittsbegriff für die Menschen des 18. Jahrhunderts genaue Rechenschaft ablegen können.“[30]) Condorcet ist auf Grund seines Planes eines allgemeinen Unterrichts, den er im Fragment zur 10. Epoche näher skizziert,[31]) der Ansicht, daß man „die gesamte Masse eines Volkes — la masse entière d'un peuple — in allem unterrichten kann, was jeder Mensch für die häusliche Wirtschaft, die Verwaltung der Geschäfte, die freie Entfaltung seiner Betriebssamkeit und seiner Fähigkeiten wissen muß; um seine Rechte kennen zu lernen, damit er sie verteidigen und ausüben kann; um unterrichtet zu werden über seine Pflichten, damit er sie gut erfüllen kann; um seine und der anderen Handlungen nach seinem eigenen Urteil — propres lumières — zu beurteilen, und damit ihm keines der erhabenen oder zarten Gefühle, die die menschliche Natur ehren, fremd ist; um nicht von denen blind abzuhängen, denen er die Sorge der Geschäfte oder die Ausübung seiner Rechte anzuvertrauen verpflichtet ist; um in der Lage zu sein, sie zu wählen und zu überwachen; um nicht der Betrogene durch die populären Irrtümer zu werden, die das Leben mit abergläubischer Furcht und chimärischen Hoffnungen quälen; um sich gegen die Vorurteile mit den eigenen Kräften des Verstandes zu wehren; endlich, um dem Blendwerk des Charlantanismus zu entgehen, der seinem Glück, seiner Gesundheit, der Freiheit seiner Meinungsäußerungen und seines Gewissens unter dem Vorwand, sie zu bereichern, zu heilen, und zu retten, Schlingen anlegen könnte.“[32]) „Wenn der Unterricht gleichmäßiger ist, erwächst hieraus eine größere Gleichheit in der Betriebssamkeit und daher im Vermögen; die Gleichheit der Vermögen wiederum trägt notwendigerweise zu der des Unterrichts bei ... endlich korrigiert der gutgeleitete Unterricht die natürliche Ungleichheit der Vermögen anstatt sie zu befestigen, wie auch die guten Gesetze der natürlichen Ungleichheit[33]) der Subsistenzmittel abhelfen ... Dann ist die art social ans Ziel gelangt, nämlich allen den Genuß der allgemeinen Rechte zu sichern und auf alle auszudehnen, die von Natur aus hierzu berufen sind.“[34]) Das Ziel ist erreicht, sagt Condorcet weiter, wenn der Mensch „in dem Maße, wie die Tatsachen sich vervielfältigen, lernt, sie zu klassifizieren und auf die allgemeinen Tatsachen zurückzuführen ..., in dem Maße wie der Geist sich über die kompliziertesten Kombinationen erhebt und einfachste Formeln sie ihm leicht faßlich machen ...“, sodaß sie allmählich auch von der Durchschnittsintelligenz — intelligence commune — angeeignet werden können. „Die Stärke und die vorhandene Fassungskraft der menschlichen Köpfe wird dieselbe bleiben; aber die Instrumente, die sie

[30]) Sorel, a.a.O., S. 54.
[31]) a.a.O., S. 402 ff.; S. 389.
[32]) Condorcet, a.a.O., S. 170.
[33]) Condorcet, a.a.O., S. 167.
[34]) Condorcet a.a.O., 171; s. a. S. 177 ff., S. 344 ff., S. 409 ff.

anwenden können, werden sich vervielfacht und vervollkommnet haben; die Sprache aber, die die Ideen fixiert und begrenzt, wird mehr Präzision und Allgemeingültigkeit erwerben können ... Es folgt hieraus, daß die wirkliche Fülle von Wahrheiten, die das System der Wissenschaft aus Beobachtung, Experiment oder Berechnung bildet, unaufhörlich wachsen kann."[35]) Condorcet erklärt deshalb als „das vielleicht wichtigste Problem für die menschliche Gattung: ihre Vervollkommnung vom Gesichtspunkt seiner „masses générales".[36]) Am Ende des „fragment sur l'Atlantide" bedauert er, „daß uns noch ein „tableau général" der bekannten Wahrheiten fehlt, aus dem man mit einem Blick den gegenwärtigen Stand jeder Wissenschaft erfassen kann, die Grenze, an die sie angelangt ist, die Entdeckungen, die für die Fortschritte der Wahrheit noch notwendig sind, und von denen die Wissenschaft hoffen kann, daß sie demnächst gemacht werden ..."[37]) Dieses „tableau général des sciences" soll alle 10 Jahre durch Aufnahme der inzwischen entdeckten Wahrheiten bereichert werden. Die Begründung einer neuen Sprache soll dieses Werk krönen. „So würden die Menschen, die diese Zeichen kennen lernen würden, die Methode, sie zu kombinieren und die Gesetze ihrer Bildung, verstehen, was in dieser Sprache geschrieben ist und würden sich mit der gleichen Leichtigkeit in der gemeinsamen Sprache ausdrücken."[39]) Sorel bemerkt hierzu: „Es ist in der Tat durch eine solche Methode möglich, die Schüler eine Enzyklopädie überblicken zu lassen; und wenn man sie unüberlegt einexerziert hat, de omni re scribili zu sprechen, dann kann man die Menschen dazu bringen, einen Zeitungsartikel zu schreiben, oder eine Rede im Parlament über das Gebiet zu halten, das sie nur schlecht beherrschen. — Wir gelangen so an die letzte Grenze der vulgarisation: die Mittel, die Condorcet empfiehlt, sind eben solche, die arme Schlucker — cancres — benutzen, um sich für ihr Examen vorzubereiten: wahrlich ein schönes demokratisches Ideal."[40]) Toqueville nennt solche Methoden einen „demokratischen Despotismus"[41]) und Carl Schmitt spricht vom „Erziehungsdespotismus der Aufklärung",[42]) eine Auffassung, der wir uns ohne weiteres anschließen können. Wir wollen zum Schluß noch einen französischen Autor zu Wort kommen lassen, der in seiner im Jahre 1925 erschienenen „Explication de notre temps" schreibt: „Es ist absurd, der Wissenschaft ... eine erzieherische Leistungsfähigkeit zuzuschreiben ... Es scheint, daß die Vulgarisation der Wissenschaft

[35]) Condorcet, a.a.O., S. 173.
[36]) Condorcet, a.a.O., S. 413; s. a. Sorel, a.a.O., S. 149.
[37]) Condorcet, a.a.O., S. 454 ff.
[38]) Condorcet, a.a.O., S. 457.
[39]) Condorcet, a.a.O., 10. Epoche, S. 185.
[40]) Sorel, a.a.O., S. 57.
[41]) „L'ancien régime et la révolution", cit. b. Sorel S. 112.
[42]) „Die Diktatur", S. 146 und „Pol. Theologie", S. 50, „Ideal eines legalen Despotismus aus pädagogischen Gründen; s. a. F. Oppenheimer, „Der Staat", System der Soziologie Bd. II, S. 806.

und der Technik — die im Hinblick auf das materielle Wohlergehen der Menschen nützlich sind — zumeist den erzieherischen Wert zerstört, der für die Gesellschaft die Entwicklung des wahrhaft wissenschaftlichen Geistes haben sollte."[43])

Die Forderungen nach einer prinzipiellen Reform des Erziehungs- und Unterrichtswesens begleiten das ganze Zeitalter der Aufklärung. „Die großen bahnbrechenden Programme gingen aus von Locke (Some thoughts concerning education, 1693) und Rousseau Emile, 1762), von denen der erste mehr die Erziehung des Weltmannes durch eine auf Erfahrung und Anschaulichkeit aufgebaute Bildung, der zweite mehr die Erziehung des Menschen überhaupt durch die ungehemmte Entfaltung seiner natürlichen Anlagen im Auge hatte".[44]) Während Locke und seine Nachfolger in England ein den dortigen Verhältnissen angepaßtes Erziehungssystem formulierten, propagierten und zum Teil verwirklichten, während Rousseaus „Emile" in Frankreich nur einen Modeerfolg hatte, entfesselte dieser in Deutschland, wo allein im 18. Jahrhundert Interesse und Möglichkeit für eine Unterrichtsreform vorhanden war, die philantropinistische Bewegung, in der die hier seit langem gährenden Aufklärungsideen über Erziehung eine propagandistische Gestalt von europäischer Bewegung gewannen."[45]) Rousseau sucht „die normale Religion nicht wie Voltaire lediglich in der kultivierten Vernunft, sondern gerade umgekehrt in der einfachen, schlichten und herzlichen Anspruchslosigkeit eines kulturlosen Zustandes, der das Gefühl statt des Verstandes, die einfache Genügsamkeit statt des Kampfes der kultivierten Welt und Beschränkung auf das Natürliche statt der unnatürlichen Ueberreizung und Künstlichkeit pflegt . . . In Wahrheit gewinnt damit das Religionsideal der Aufklärung (samt den politischen und sozialen) nur eine neue, paradox ausgedrückte Nuance. — Schließlich hat es in alledem auch seinen Grund, daß Rousseaus Aufklärungsideale nicht bloß Programme für die herrschende Klasse, aristokratischer Sonderbesitz literarischer Kreise bleiben konnte wie diejenigen Bolingbrokes, Shaftesburys, Voltaires und der Enzykopädisten. Sie sind für ihn, in bewußtem und erbittertem Gegensatz gegen die Philosophenpartei, absolute, wahre und universale Glaubenssätze, die gerade den einfachen und bedrückten Herzen gepredigt, zu denen alle bekehrt werden sollen, und die er wie ein auf seine individuelle Sendung sich versteifender Prophet mit radikaler Begeisterung verkündet."[46]) „Das Ressentiment des armseligen Intelligenz-Proletariers"[47]) Rousseau, der Fürsprecher des sich nach und nach differenzierenden und aufspaltenden dritten Standes wurde (der „expropriierten" Handwerker, Bauern, Geistesproletarier und sonstiger

[43]) Lucien Romier, S. 169/170.
[44]) E. Troeltsch, ges. Schr. Bd. IV, S. 368/9.
[45]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 369.
[46]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 483/4.
[47]) F. Oppenheimer, a.a.O., S. 83. S.S. Bd. I, 2, S. 757.

Unzufriedenen[48]), das „große Sprachrohr der Empörung der Enterbten“,[49]) „der Prophet der Gefühlsemanzipation“,[50]) der schließlich eine „Moral für den Umsturz“[51]) gibt, geht aus dieser Interpretation Troeltschs mit aller Deutlichkeit hervor; denn Rousseaus Ansichten sind nur aus seiner soeben gekennzeichneten Stellung innerhalb des Lagers der „Enterbten“, des Kleinbürgertums zu verstehen. „Kein Wunder aber auch, daß Rousseaus dröhnend laute und leidenschaftlich werbende Stimme gerade bei dem Kleinbürgertum empfängliche Ohren fand. In Frankreich rief er den gequälten Mittelstand zum Befreiungskampf gegen der Mächtigen Druck, der Stolzen Mißhandlung, den Uebermut der Aemter . . .; in Deutschland befriedigte man sich an seinem Gefühlsschwall und Gesinnungsdrang, froh der beredteren Gründe und der höheren Bilder, die er den geduldigen Untertanen wider die Obrigkeiten bot“.[52]) Aus diesem Grunde konnte Rousseau zu seiner Zeit nur indirekt wirken. Er vertrat bereits die sozialen Schichten, die ihre Ansprüche wirksam erst im 19. Jahrhundert geltend machen konnten. Zuerst mußte sich der Teil des dritten Standes, der bereits seine Herrschaftsansprüche ökonomisch und administrativ zu verwirklichen begann, endgültig durchsetzen und an die Spitze der staatlichen Macht gelangen. Das Kleinbürgertum bildete zweifellos eine treibende Kraft für die Umwälzung, es war aber nur das Piedestal, dessen sich die erobernde Bourgeoisie (bourgeoisie conquérante, wie Sorel sagt) bediente. Daher war auch Condorcet in viel höherem Maße berufen, die Wünsche und Ziele des dritten Standes zu formulieren und in der Nationalversammlung zu vertreten; er hielt die Zeit für gekommen, das Diktat der Vernunft konsequent durchzuführen. Die Gedanken Condorcets über das Erziehungs- und Unterrichtswesen bildeten und bilden heute noch in Frankreich den Ausgangspunkt für die Erörterung praktischer Reformen, während Rousseaus Gefühlsrausch, der sich an die jeweils unterdrückten Gesellschaftsschichten und -klassen wendet, für die Verwirklichung seiner Idee überhaupt keinen Platz läßt. Condorcet war trotz seiner abstrakten Auffassungen historisch gebundener und realistischer, als es Rausseau sein konnte.

IV. Der Fortschrittsgedanke in der Geschichtsphilosophie der Aufklärung

1. Allgemeines.

Wir haben oben wiederholt darauf hingewiesen, daß die Anwendung der abstrakt-mathematischen und naturwissenschaftlichen

[48]) F. Oppenheimer, „Der Staat“, S. 75.
[49]) ibid. S. 157.
[50]) F. Gundolf, „Goethe“ S. 179.
[51]) G. Salomon, a.a.O., S. 481 ff.; siehe auch F. Oppenheimer a.a.O., Seite 76.
[52]) F. Gundolf „Cäsar, Geschichte seines Ruhms“ S. 225; s. a. E. Troeltsch, Ges. Schriften Bd. IV, S. 487 u. Fester, „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie“.

Methode zu einer unhistorischen Auffassung der Geschichte führen mußte. Wir werden im Nachfolgenden noch einmal kurz auf diesen Punkt eingehen, da hier der Fortschrittsbegriff des 18. Jahrhunderts eine seiner Schwächen enthüllt. Man hat von der Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts gesagt, daß sie einerseits gegenüber der bisherigen theologischen Geschichtsauffassung einen entscheidenden Fortschritt bedeutet, daß sie aber andererseits durch die Erhebung der Historie zur Naturwissenschaft gegenüber der Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts die Geschichte nicht mit den ihr adäquaten Methoden und Maßstäben zu fassen und zu erklären vermag. Beides ist zweifellos richtig. Indem die Geschichte nicht mehr als Demonstration des Sündenfalls und der Weisheit Gottes aufgefaßt wurde und indem sie sich von den kirchlich-dogmatischen Begriffen löste, hatte sich die Aufgabe der Geschichtsschreibung von Grund auf geändert. Die geschichtlich wirksamen realen Faktoren wurden auf ihren Inhalt und ihre Bedeutung untersucht, und die Träger der Geschichte wurden dem neuen Prinzip gegenübergestellt, das man durch die psychologische Analyse herausdestilliert zu haben glaubte. Die Geschichte wurde hierdurch nicht nur in Einzelkausalitäten aufgelöst, sondern auch als Geschichte der Heroen interpretiert, die — nach eigenen Bewegungsgesetzen, indem sie die höchsten psychischen und geistigen Kräfte in ihrer Person vereinigen — der Entwicklung der Geschichte und der Menschheit den Weg weisen. Pragmatismus und Individualismus haben hier ihre Domäne. Durch die ungeheure Wucht der Realitäten wurde man aber auch — zum Teil aus Einsicht in die Fehler einer solchen einseitigen Betrachtungsweise — dazu getrieben, einen Schritt weiterzugehen, und es wurde nicht mehr lediglich das Individuum als Exekutor einer irgendwie gearteten metaphysischen Potenz in seinen Handlungen und Wirkungen beobachtet und der Geschichte einverleibt, sondern man richtete jetzt auch seine Blicke auf die Gesellschaft als Kulturganzes eines Volkes oder einer Periode und auf die sozialen Faktoren, die die Bindeglieder zwischen den Menschen bilden. Es entstand damit die Sittengeschichte. „Ihre (der Geschichte) Aufgabe war es . . . zu entdecken, wie in der Vergangenheit „die menschliche Gesellschaft" gewesen war, „wie man innerhalb der Familien lebte, welche Kunstfertigkeiten gepflegt wurden", kurz die Sitten (les moeurs) zu malen."[1]) „Voltaire hatte . . . den historischen Gegenstand der Gesellschaft erfaßt, freilich bei ihm beseelt durch den „Geist" der Kultur, der Nation und der Rasse. . . . Aber allerdings hat dann bereits der am englischen Psychologismus wesentlich geschulte Voltaire selbst diesen „Geist" wieder in allerhand psychologisch-pragmatische Einzelkausalitäten unter starker Betonung der materiellen Interessen aufgelöst und war seine aufgeklärte Vernunftgewißheit gänzlich abgeneigt, eine wirkliche Entwicklung dieser Geistesformationen aufzusuchen; er sah nur Annäherung oder Abfall gegenüber dem Vernunftideal, dessen erste wirkliche

[1]) B. Croce, a.a.O., S. 209.

Durchführung ihm seine kirchenfeindliche, das Bürgertum emporhebende, reichwerdende und kunstgeschmückte Gegenwart war . . . Dem Entwicklungsgedanken — und zwar von vornherein in seiner historischen Richtung — haben sich aber dabei nur einzelne wie Turgot, aus dessen gelegentlichen Bemerkungen das berühmte Dreistadiengesetz stammt, und der ihm eng verbundene Condorcet, der den Aufstieg des Intellekts vom Aberglauben zur positiven Wissenschaft als psychologisches Gesetz des Fortschritts bestimmte, genähert. Montesquieu schließlich hatte wenigstens den Versuch einer vergleichenden und relativierenden Betrachtung der Völkertotalität gemacht und diese dabei sehr eng in ihren anthropogeographischen Zusammenhang hineingestellt, woran eine kausale Entwicklungslehre wenigstens anknüpfen konnte."[2])

Da es nach Voltaire der Geschichte nicht zukommt, „ein Bild des Elends und der menschlichen Bosheiten zu geben . . ., sondern eben das der Sitten und der Künste"[3]) ergibt sich bei ihm wie bei seinen Nachfolgern mit Notwendigkeit die Auffassung eines „Fortschritts ohne Entwicklung". Die Zurückführung aller Faktoren und Erscheinungen des geschichtlichen Lebens auf einfache, nicht mehr ableitbare Begriffe, die bei den Geschichtsphilosophen des 18. Jahrhunderts die Folge ihrer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise ist, führt also zu einer unhistorischen Beurteilung des Geschichtsverlaufes. „Das Fehlen des Entwicklungsbegriffes machte selbst die großen Errungenschaften in der Erkenntnis von fernen Tatsachen und Völkern unfruchtbar. . . Und, in der Tat, dienten Indien, China und der Orient im allgemeinen nur dazu, um die Liebe zur Toleranz, oder vielmehr zur religiösen Gleichgültigkeit Ausdruck zu geben; jene Länder, in denen keine Bekehrungswut herrschte, und die keine Missionare ausschickten, um Europa zu belästigen, das doch ihnen solche schickte, waren Traumländer, Ideale, aber keine geschichtliche Realitäten, die den ihnen gebührenden Platz in der Entwicklung des menschlichen Geistes erhalten hätten."[4]) Troeltsch äußert sich zu diesem Thema wie folgt: „Wenn man die Aufklärung unhistorisch nennt, so kann das nur heißen, daß sie die Geschichte nicht um ihrer selbst willen, sondern um der aus ihr zu entnehmenden Beweise oder Angriffsmittel, um ihrer politischen und moralischen Lehren willen, betrieb. In diesem Sinne aber hat ihre Geschichtsforschung einen außerordentlichen Einfluß geübt. Sie zertrümmerte das bisherige Geschichtsbild, wie es an den danielischen Monarchien, an der Apokalypse oder an Augustin orientiert war, sie deckte eine bisher ungekannte und unbeachtete Welt auf, eröffnete unberechenbare Zeiträume der Geschichte, verwies den Sündenfall von der Spitze der Geschichte weg und konstruierte einen ganz anderen Urzustand als Ausgangspunkt. Vor allem aber brachte sie die pragmatische Methode zur Geltung, in der

[2]) E. Troeltsch, Gesammelte Schriften III, S. 353.
[3]) B. Croce, a.a.O., S. 209.
[4]) ibid. S. 216.

sich die politische Auffassung und Praxis der Zeit widerspiegelt, und die zugleich das historische Aequivalent der atomistisch-mechanischen Methode der Naturwissenschaft ist. Die Individuen sind ihr die Elemente der Geschichte, aus ihrer bewußten, planmäßigen, berechnenden Wechselwirkung bauen sich die sozialen Gebilde auf. Indem aber diese von Wunder und Vorsehung absehende Erklärung ein unendlich verworrenes Spiel menschlicher Kräfte aufdeckte, empfand man zugleich doppelt das Bedürfnis nach einem einfachen, normalen Gehalt der Geschichte, den man in den Ideen des Naturrechts, der natürlichen Moral und Religion fand. Alle Abweichungen von dieser Norm schien nur aus Bosheit und Schlauheit, Tyrannei und Priesterbetrug (— hierin spiegeln sich die Eindrücke der Religionskriege und der Regierungsweise des Zeitalters —), oder aus Dummheit und Unwissenheit erklärbar. So hat sie das Einheitlich-Dauernde in der Geschichte mit den Mannigfach-Wechselnden auszugleichen versucht und auf ihre Weise geleistet, was heute der Entwicklungsbegriff leisten soll. Durch all das aber wurde die Geschichtsforschung, indem sie von der Aufklärungsidee ergriffen wurde, wiederum zu einem mächtigen Hebel der Aufklärung und verstärkte die Gesamtrichtung der Zeit, so verschieden ihr philosophischer Hintergrund bei den Einzelnen auch gefärbt sein mochte, die bald mehr deistischen oder materialistischen, theologisierenden oder religionsfeindlichen, optimistischen oder skeptischen Grundanschauungen huldigten."[5])

Wir werden jetzt, nachdem wir die Grundlagen betrachtet haben, auf die sich die neue historische Betrachtungsweise stützen konnte, auf die Geschichtsphilosophen eingehen, die für die Epoche der Aufklärung repräsentativ geworden sind: Voltaire, Montesquieu, Turgot und Condorcet.

2. Die Geschichtsphilosophen.

a) Voltaire

In Frankreich, wo das historische Selbstbewußtsein im Zusammenhang mit der allmählichen Veränderung der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Grundlagen neu erwachte, in dem Lande, wo die Ideale der Aufklärung ihre größten Triumphe feierten, mußten auch diese Ideale als Höhepunkte der Geschichte nachgewiesen werden. Mit der Aufnahme und Verarbeitung der neuen Erkenntnismethoden und der sich hieraus ergebenden neuen Einsicht in die historischen Zusammenhänge, begann die Herrschaft der eigentlich modernen Geschichtsphilosophie. Das wissenschaftlich-historische Denken wird nun Bestandteil und Mittel zur Bildung einer Weltanschauung. Es wurden damit durchaus neue Wege beschritten, zumal sich die Kirche durch die dogmatische Erstarrung ihrer Begriffe und Institutionen — eine Erstarrung, die sich erst später wieder auflöste — außerstande zeigte, die sich herauskristallisierende neue Welt und ihren Lebensprozeß befriedigend zu erklären.

[5]) E. Troeltsch, a.a.O., S. 353.

Wir haben bereits bei der Behandlung des Deismus auf die Anschauungen Voltaires hingewiesen, der den Deismus „nicht nur von jeder positiven Religion, sondern auch von der Religiosität überhaupt gelöst und auf Moral und verstandesmäßige Metaphysik reduziert“[1]) hat. Der Begriff des loi naturelle bedeutet bei ihm „nur die aus dem Vernunftinstinkt durch wissenschaftliche Arbeit hervorgehende Normalwahrheit, die als Beurteilungsmaßstab gegenüber der . . . Mannigfaltigkeit der positiv historischen Bildungen dient.“[2]) Voltaire stellte in seinem „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations“ (1754—58) folgende These auf, die für sein ganzes Werk eine zentrale Bedeutung besitzt: „Es geht aus diesem Gemälde hervor, daß sich alles, was innig mit der menschlichen Natur zusammenhängt, von dem einen Ende des Universums bis zum anderen gleicht; daß alles, was von der Gewohnheit abhängen kann, verschieden ist, und daß es ein Zufall ist, wenn es sich ähnelt. Das Reich der Gewohnheit ist viel unendlicher als das Reich der Natur; es erstreckt sich über die Sitten, über alle Gewohnheiten, es verbreitet die Wahrheit über die Bühne des Universums: die Natur breitet dort die Einheit aus, sie errichtet überall eine kleine Zahl von unveränderlichen Prinzipien: so ist also die Grundlage überall die gleiche und die Kultur bringt nur verschiedene Früchte hervor.“[3]) Die geschichtlichen Tatsachen selbst, nicht die Spekulation über diese Tatsachen, zeigten ihm, durch die verschiedensten Faktoren (natürliche, politische, religiöse und wirtschaftliche) modifiziert, veränderte Verhältnisse. Da die Menschennatur aber als überall gleich erwiesen war, so bestand die Aufgabe darin, diese Unterschiede nicht nur zu registrieren, sondern auch zu erklären. Hier setzte die neue Methode einer wissenschaftlichen Arbeit ein, die Voltaire erstmals in größerem Umfange zu lösen versuchte. In dem Frankreich seiner Zeit glaubte er das Vorbild zu sehen und den Maßstab, nach dem auch die übrige Welt sich richten könne, und das Kriterium, das ihm erlaubte, festzustellen, aus welchen Gründen überall sonst in der Welt bisher noch nicht das erreicht werden konnte, was sein Land an die Spitze der Zivilisation geführt hatte. Er erkannte jedoch unumwunden an, daß die englische Kultur überlegene Leistungen aufwies.

Als Schriftsteller interessierten ihn besonders die Resultate, die sein Land auf dem Gebiete der Literatur und der Kunst aufwies. Durch vergleichende Beobachtung der ganzen geistigen Kultur der Epoche seit der Regentschaft Ludwig XIV. glaubte er den Beweis dafür erbracht zu haben, daß sich ein unerhörter Fortschritt vollzogen habe und weiter vollziehe: „Die Menschen haben mehr Aufklärung von dem einen Ende Europas bis zum anderen erworben, als in allen vorhergehenden Zeiten. . . . Die einzige Waffe gegen das Ungeheuer ist die Vernunft; die einzige Art, die Menschen zu ver-

[1]) Troeltsch, a.a.O., S. 472.
[2]) ibid.
[3]) „Essai“, c. 197, zit. bei Troeltsch, a.a.O., S. 472.

hindern, widervernünftig und böse zu werden, besteht darin, sie aufzuklären".[4])

Voltaire wies jedoch aber auch darauf hin, daß, wenn auch Jahrzehnte und Jahrhunderte lang der Aberglaube geherrscht und Zerstörung und Plünderung einen Fortschritt unmöglich gemacht hätten, „eine Liebe zur Ordnung im Geheimen das menschliche Geschlecht belebt und dem totalen Ruin zuvorgekommen ist: das ist eine der Triebfedern der Natur, die immer wieder an Stärke gewinnt."[5])

Ergänzt hat Voltaire sein Hauptwerk später durch eine Philosophie der Religionsgeschichte, das „Examen important de M. Bolingbroke" (1767), worin er zur Erhärtung seiner Ansichten über die natürliche Religion eine Kritik der Enstehung und der Geschichte all der Religionen gab, die für ihn in der Hauptsache nur Phantasie- und Kunstprodukte, an deren Aufrechterhaltung die Kirche das größte Interesse hatte, bedeuteten.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Voltaire bereits mit einem gewissen Erfolge all die Ergebnisse, die ihm die neuen Wissenschaften geliefert hatten, verarbeitete, und daß er damit seinen Nachfolgern das Material lieferte, auf das sie gestützt tiefer in die Geschichte eindringen konnten.

b) Montesquieu

„Solange die Geschichte reine Staatsgeschichte war, bestand zwischen ihr und der Staatslehre eine innige, auf gegenseitiger Aufklärung und Förderung beruhende Verbindung. In dieser Verbindung aber nahmen auf Seiten der Staatslehre solche Arbeiten einen bevorzugten Platz ein, die ihren Gegenstand nicht in systematischer Darstellung behandelten, sondern von der Betrachtung geschichtlicher Vorgänge zu einer helleren Erkenntnis des Wesens und Wirkens des Staates emporzusteigen suchten."[1]) Das politische Hauptwerk des 18. Jahrhunderts ist Montesquieus „Geist der Gesetze". „Der Verfasser gehörte zu dem Adel von der Robe, welcher die richterlichen Aemter des alten Frankreich im erblichen Besitz hatte. Aber mit den humanistischen und juristischen Studien, in denen einst Bodin gelebt hatte, verband sich nun in ihm der naturwissenschaftliche Geist des Zeitalters."[2])

Wenn es auch feststeht, daß Montesquieu durch die Fülle des in langen Jahren aufgespeicherten Materials nicht zu einer übersichtlichen Anordnung des Stoffes gekommen ist, so kann man doch nicht wie Brunetière behaupten, daß ein einheitlicher Gedanke fehle.[3]) Dilthey hat versucht, die Ideen Montesquieus aus dem Zusammenhang

---

[4]) Croce, a.a.O., S. 202.
[5]) Croce, a.a.O., S. 202.
[1]) M. Ritter „Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft 1919, S. 210.
[2]) W. Dilthey, „Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt", Deutsche Rundschau 1901.
[3]) Brunetière, „Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française. 4. série.

seines Werkes herauszuschälen. „Aus den natürlichen Gesetzen der einmütigen Menschenvernunft entstand die Gemeinsamkeit in den rechtlichen und sittlichen Ordnungen aller Nationen. In diesem Satz steht er auf dem Standpunkt des Naturrechts. Aber sein Problem ist nun die Erklärung der Unterschiede und die Begründung des Eigenwertes dieser Ordnung. Er geht von den politischen Denkern der Alten aus, und die vergleichende Methode derselben wird von ihm vertieft durch die Verfolgung der Abhängigkeiten, welche von den gesellschaftlichen Ordnungen rückwärts führen zu ihren Bedingungen in der Natur. Das Klima und die Bodengestaltung bedingen die Unterschiede in dem wirtschaftlichen Leben und der Verteilung des Reichtums; diese erwirken die Differenzierung der Sitten, der Gesetzgebung und der Verfassung; in gründlicher Untersuchung bemächtigt er sich dieses Zusammenhanges. Zugleich würdigt er doch, wie der Gesamtgeist der Nationen durch die Geschichte bedingt ist, und zuletzt vielleicht durch eine ursprüngliche Anlage. Jedes Volk behauptet einen bestimmten Charakter in seiner ganzen Geschichte, ihm muß sich die Gesetzgebung anpassen und seine Rechtsordnung und die Verfassung ist durch ihn bestimmt.“[4]) Mit diesen Gedanken hat Montesquieu eine neue Epoche in dem politischen und historischen Denken eingeleitet. Turgot hat es später unternommen, die Gedanken Montesquieus weiter fortzubilden. Aber mit Ausnahme seiner beiden im Jahre 1750 in der Sorbonne gehaltenen Discours und seiner Artikel in der Enzyklopädie besitzen wir nur die Fragmente einer historischen Geographie.

„Einen zweiten großen Fortschritt vollzog in Montesquieu das politische Denken. Er fragt nach den psychischen und moralischen Kräften, auf welchen die Erhaltung einer bestimmten Staatsform beruht, er erkennt die Verschiedenheit derselben in den despotischen, aristokratischen, demokratischen und den monarchischen Staaten. Die Hauptformen der Verfassung entstehen und erhalten sich durch die Kraft von entsprechenden Typen des Gesamtgeistes. Vico war ihm hier vorangegangen. Die politischen Schriftsteller neben ihm und nach ihm, Friedrich d. Große und Hertzberg, haben sich mit dem von ihm aufgeworfenen Problem lebhaft beschäftigt. Sie durchschauten die Schwächen seiner Lösung. . . . Unter diesem Gesichtspunkt wird ihm nun auch die Fortbildung der gesetzlichen Monarchie zu der politischen Freiheit, die England genoß, zu einem mechanischen Problem. Die Lösung liegt in der gegenseitigen Hemmung der politischen Gewalten.“[5]) Wenn Montesquieu auch die Unabhängigkeit der gesetzgebenden, der richterlichen und der vollziehenden Gewalt fordert, so weiß er doch, daß nur in der Ausbalancierung dieser Kräfte, d. h. letzten Endes doch in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit das politische Leben verläuft. „In dieser Theorie lag doch auch ein wertvoller wissenschaftlicher Fortschritt; sie darf nicht lediglich als eine Inter-

[4]) Dilthey, „Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt“, S. 350 ff.
[5]) W. Dilthey, ibid.

pretation der englischen Verfassung verstanden werden, sondern als eine Theorie, welche, gleichsam die Dynamik und Statik der politischen Kräfte zum Gegenstand hat, denn so wird sie dieser Seite des Staatslebens zum ersten Male gerecht, und hierin beruhte ihre mächtige geschichtliche Wirkung. Montesquieu studiert an England, das vor allen anderen Staaten die politische Freiheit verwirklicht hat, die Bedingungen, an welche dieselbe gebunden ist, wenn man das Verhältnis der Kräfte zum politischen Körper ausschließend in Betracht zieht."[6]) Damit begründet er die Theorie von der Trennung der Gewalten als der Bedingung der englischen Freiheit. Die Verteilung der Gewalten an verschiedene Subjekte, damit die Schaffung eines Systems von Sicherheitsmaßregeln und Hemmungsapparaten[7]) gegen Uebergriffe, hielt er für eine auf die Nationen des Kontinents übertragbare Maßnahme, die — und darin begeht er einen Fehler — ohne Rücksicht auf die historische Eigenart eines jeden Landes wohltätige Wirkungen auslösen müßten.

Montesquieu gibt, wie G. Salomon sagt, „einen humanistisch-aufgeklärten Kommentar zur Opposition gegen den absolutistischen Staat".[8])

„Montesquieu erklärte den Sieg der „cause morale" über die „cause physique"; gerade diese „cause physique", der vernunftlose Widerstand, die physische Abhängigkeit sollte im Sinne des Cartesius überwunden werden. Gegenüber Vernunft und Freiheit erschienen Klima[9]) und Bodenbeschaffenheit als Schicksal und Zwang . . . Wichtiger ist jedoch, was der Mensch aus dem Boden, als was der Boden aus dem Menschen macht. Geistesbildung siegt über Naturanlage, das ist die Ueberzeugung des modernen Menschen. Die von Klima und Bodenbeschaffenheit abhängige Natur des Menschen kann vor allem durch die Gesetzgebung völlig umgewandelt werden. . . . Im Zusammenwirken natürlicher und geistiger Kräfte (der Gesetzgebung und Sitte) entspringt ein „esprit général". Dieser generelle Geist ist das Gesetz, das in diesem philosophischen Jahrhundert auf allen Gebieten herrscht. Nun ist der „despotisme légal" der Vernunft für die Vertreter des mechanistischen Rationalismus und aufgeklärten Absolutismus, wie Voltaire, nur die Politisierung dieses allgemeinen Gesetzes im Einheitsstaat, während Montesquieu organistischer denkt. Der größte Vertreter der großbürgerlichen Parlamentsräte, die als intermediäre Gewalt der ständischen Rechtspflege dem zentralistischen Absolutismus entgegenwirken, sieht den Staat unter dem Bild der Wage, der Balance; die Trennung der Gewalten ergibt ein System

---

[6]) W. Dilthey, ibid.

[7]) Oppenheimer, „Der Staat", S. 737; der Gedanke des Gleichgewichts findet sich bereits bei Harrington (s. a. 715).

[8]) G. Salomon, a.a.O., S. 477 ff.

[9]) Vico und Bodin haben den Einfluß des Klimas bereits berücksichtigt; s. a. Oppenheimer, „Der Staat", S. 213; s. a. Salomon, a.a.O., S. 478.

gegenseitiger Kontrollen, die partikulären wirken mit den generellen Kräften zusammen, das Gesetz wird durch die gesellschaftlichen Verhältnisse relativiert."[10]) „Eine Diskrepanz zwischen Kultur und Geschichte besteht weder für Vico noch für Montesquieu. . . . Montesquieu erforscht das Wesen der Gesetze in dem Bewußtsein, damit für das Glück und die Besserung der Menschheit zu arbeiten. Diese Aufgabe weiß Vico in den Händen der Vorsehung aufgehoben, ihm gewährt es Genüge, dem Weg der Gottheit durch die Jahrtausende andachtsvoll nachzuspüren."[11])

Montesquieu hielt sich für einen strengen Cartesianer. Wie A. Comte erwähnt, benutzt er in seinem Werk Descartes, Galilei, Kepler und Newton. Er spricht von der „einfachen Mechanik und der Ordnung der göttlichen Architektur".[12]) Comte stellt fest, daß für Montesquieu „der Grundbegriff des menschlichen Fortschritts, die erste unentbehrliche Grundlage jedes wahren soziologischen Gesetzes, weder die Klarheit noch die Beständigkeit, noch die vollkommene Allgemeingültigkeit haben konnte, die ihn erst die große politische Erschütterung hätte gewinnen lassen können, unter deren Antrieb wir gegenwärtig denken". Die Grundabsicht Montesquieus ist in der Gesamtauswirkung seines Werkes gar nicht verwirklicht. „Nachdem man als allgemeines Prinzip die notwendige Unterordnung der sozialen Erscheinungen unter die unveränderlichen Naturgesetze erkannt hat, wird man im Verlauf des Werkes nicht mehr gewahr, daß die politischen Tatsachen darin in Wirklichkeit auch nur im geringsten auf diese Grundsätze zurückgeführt werden, und die unfruchtbare Anhäufung dieser Tatsachen, die oft ohne jede philosophische Kritik den widersprechendsten Zuständen der Zivilisation entlehnt werden, scheint sogar jede Idee einer wirklichen wissenschaftlichen Verkettung förmlich zurückzuweisen, um für gewöhnlich nur eine rein illusorische, auf willkürliche metaphysische Vergleiche gestützte Verbindung bestehen zu lassen. Deshalb wurde Montesquieu dazu verführt, das parlamentarische Regime als universellen politischen Typus zu proklamieren. Berücksichtigung des sozialen Einflusses des Klima bedeutet zweifellos einen gewissen Fortschritt, jedoch hat er ihn verkannt. Montesquieu hat eine bloße Modifikation besonders analysiert, bevor die Grundwirkung hat angemessen gewürdigt werden können. Er hat sich nicht gefragt, worin der soziale Fortschritt besteht, noch welches seine Gesetze sind. Die durch das Klima hervorgerufenen Störungen können auf den Fortschritt höchstens modifizierend einwirken. Hätte Montesquieu eine politische Theorie des Klimas besessen, dann hätte er bemerken müssen, „daß die örtlichen physikalischen Ursachen, sehr mächtig zu Anfang der Zivilisation, ihre Herrschaft allmählich in dem Maße verlieren,

[10]) G. Salomon, a.a.O., S. 478; s. a. Oppenheimer, „Der Staat", S. 736, 784.

[11]) Gustav Mayer: „Die Geschichte bei Vico und bei Montesquieu" in Festschrift für Franz Oppenheimer: „Wirtschaft und Gesellschaft", S. 423 und S. 426.

[12]) J. Delvaille, a.a.O., S. 285/303.

als der natürliche Gang der menschlichen Entwicklung mehr und mehr die Neutralisation ihres Wirkens gestattet."[13])

c) Turgot

Turgot war der bedeutendste physiokratische Vertreter des aufgeklärten Absolutismus. Er ging aus der Intendantenkarriere hervor und lehnte wie seine sämtlichen Standesgenossen und Anhänger des neuen ökonomischen Systems im Gegensatz zu Montesquieu die Zwischenschaltung der intermediären Gewalten ab. Er wurde von dem Glauben an die Macht einer aufgeklärten Bürokratie geleitet: „Durch natürliches, d. h. rationalistisch-abstraktes Denken läßt sich eine allgemein gültige politische und soziale Ordnung und Gerechtigkeit entwickeln, die von Staats wegen durchgeführt werden muß. Obwohl die Physiokraten die staatlichen Eingriffe in Handel und Gewerbe für schädlich halten, scheint ihnen eine starke Monarchie und ein „wahrer", d. h. berechtigter und intelligenter Despotismus unentbehrlich, um ihre freiheitlichen Ideale und die Vernichtung der ihnen im Wege stehenden intermediären Gewalten durchzuführen. Der Staat muß sich den Gesetzen der wirtschaftlichen Entwicklung unterwerfen, im übrigen aber vermag er Alles. Als seine Hauptaufgabe soll er Aufklärung und Erziehung der Untertanen betrachten. Haben die Menschen den ordre naturel einmal erkannt, so ergibt sich alles weitere von selbst. Bis dahin freilich ist die Herrschaft einer aufgeklärten Autorität notwendig, die das Werk der Erziehung des Volkes nötigenfalls mit Zwangsmitteln vollendet, und deren Zwangsmaßnahmen durch den Zweck der Erziehung gerechtfertigt sind. Sind dann die Menschen zum Gebrauch ihres Verstandes erzogen, so bildet sich eine aufgeklärte öffentliche Meinung, die besser als jede andere formierte Instanz die Regierung kontrolliert".[1]) Die Unterstützung des Absolutismus durch Turgot ging soweit, daß er gelegentlich dem König erklärte, „daß in 10 Jahren seine Nation nicht wiederzuerkennen wäre und daß sie durch die Aufklärung, die guten Sitten und Begeisterung für seinen und des Vaterlandes Dienst unendlich hoch über allen anderen Nationen stehen würde",[2]) sofern der grandiose Erziehungsplan durchgeführt werde. Es muß aber betont werden, daß diese Art der Unterstützung des Absolutismus weniger auf ein festbegründetes Vertrauen in die Methoden dieser Herrschaftsform zurückzuführen ist, als auf eine grundsätzliche Kampfstellung gegen die Vorherrschaft der Kirche und alle die Kräfte, die der Durchführung seiner Pläne im Wege standen. Umgekehrt bediente sich der Absolutismus, um den rationalen Staat zu schaffen, eines zentralisierten Beamtentums, ohne sich jedoch der Gefahren bewußt zu werden, die sich mit der Zeit hieraus ergaben.[3]) Sorel ist der Ansicht, daß die Philosophen ihre

[13]) A. Comte „Soziologie" I. S. 179, 190 ff. in der „Sammlung sozialwissenschaftlicher Meister".

[1]) Carl Schmitt, „Die Diktatur" S. 110.

[2]) Sorel a.a.O., S. 195.

[3]) F. Oppenheimer „Der Staat" S. 604.

Vorschläge zur Erziehungsreform trotz ihrer Gegnerschaft gegenüber der Kirche und deren Institutionen diesen analog angepaßt haben, zumal der Katholizismus durch seine Missionare in fremden Ländern ungeahnte Erfolge erzielt habe. Dies trifft zweifellos zu und entspricht auch der Tatsache, daß die Vorbilder für den absoluten Staat der päpstlichen Politik und den italienischen Renaissancestaaten entnommen sind. „Es ist ein wunderbarer Zug der Geschichte, daß der erste mächtige Anstoß zur Bildung des rationellen Staates von der großen Organisation ausgegangen ist, der alle Antirationalisten der Neuzeit sich sehnsüchtig zuwendeten: der katholischen Kirche ... Die päpstliche Souveränetät innerhalb der Kirche hat den mittelalterlichen Lebensstaat bereits im 13. Jahrhundert überwunden. . . . Die päpstlichen Legaten mit ihren verschiedenen Vollmachten werden die Musterbilder der späteren fürstlichen Kommissare . . ."[4])

Turgot beklagte sich darüber, daß es „zwar Methoden und Unterrichtsanstalten gibt, um Geometer, Physiker und Maler auszubilden, aber bisher noch keine, um die Menschen zu Bürgern zu erziehen".[5]) In diesem Zusammenhang können wir auf den Widerspruch hinweisen, der in dieser Auffassung Turgots und seiner Anhänger steckt: Feindschaft gegen jegliche Art von Despotismus und trotzdem die Zuhilfenahme staatlicher Einrichtung für die Durchführung der wichtigsten Forderungen und Ziele. Es ist dies aber ein Widerspruch dieser ganzen Epoche, in der der Feudalismus noch nicht vollständig überwunden war und das Bürgertum sich noch nicht emanzipiert hatte. Auf diese Widersprüche weist auch Marx hin, der erklärt, daß das physiokratische System das erste System sei, „das die kapitalistische Produktion analysiert und die Bedingungen innerhalb deren Kapital produziert wird und innerhalb deren Kapital produziert als ewige Naturgesetze der Produktion darstellt. Andererseits erscheint es vielmehr als eine bürgerliche Reproduktion des Feudalsystems, der Herrschaft des Grundeigentums . . . Indem so der Feudalismus verbürgerlicht wird, erhält die bürgerliche Gesellschaft einen feudalen Schein. . . . Bei Turgot verschwindet dieser Schein vollständig und stellt sich das physiokratische System als die innerhalb des Rahmens der feudalen Gesellschaft durchdringende neue kapitalistische Gesellschaft dar. Es entspricht also der bürgerlichen Gesellschaft in der Epoche, worin sie aus dem Feudalismus herausbricht."[6])

Einen entscheidenden Schritt hinsichtlich der Auffassung von der Bedeutung, dem Wert und der Aufgaben der Geschichte finden wir dagegen, wenn wir Turgots geschichtsphilosophische Fragmente betrachten. Turgots Bemühungen lagen zweifellos darin, wie Sorel glaubhaft nachweist,[7]) das Werk Bossuets wieder aufzunehmen, indem er das kirchliche Dogma durch eine Theorie des Fortschritts ersetzte,

[4]) ibid. S. 593/4.
[5]) Sorel a.a.O., S. 195.
[6]) Karl Marx „Theorien über den Mehrwert" S. 40/41 Bd. I.
[7]) Sorel a.a.O., S. 217 ff.

die sich mit den Absichten des aufgeklärten Bürgertums seiner Zeit deckte. Während es die Aufgabe des prinzlichen Erziehers Bossuet in seinem „Discours sur l'histoire universelle" war, die Absichten der Kirche mit den Aufgaben und Pflichten eines Königs in Einklang zu bringen, vielmehr dem künftigen König zu lehren, daß er stets und ständig der Kirche untertan sei, versuchte jetzt Turgot nachzuweisen, daß die Interessen des Bürgertums sich mit den Fortschritten der Wissenschaft deckten. Nach ihm begann der Fortschritt durch die Städte, die „bei allen zivilisierten Völkern das Zentrum des Handels und der Stärke der Gesellschaft" sind.[8]) Die Geschichte, die bei Bossuet ein für den Menschen undurchdringlichem Mysterium ist, da der göttliche Wille und die göttliche Weisheit allein die Kraft besitzen, die Zukunft zu durchschauen, kann nur als Lehr- und Zuchtmeister des menschlichen Geschlechts betrachtet werden. Turgot stellte sich dagegen eine andere Aufgabe. Er wollte „den Einfluß der allgemeinen und notwendigen Ursachen enthüllen, ebenso den der besonderen Ursachen und der freien Aktionen der großen Männer, und weiter die Beziehung von alldem zu der Konstitution des Menschen", er wollte „die Beziehungen und den Mechanismus der moralischen Ursachen durch ihre Wirkungen zeigen: denn das ist die Geschichte in den Augen eines Philosophen".[9]) Sorel bemerkt hierzu: „Wenn Bossuet für einen Prinzen göttlichen Rechtes schreibt, sieht er in der Welt nur die Entscheidung des Königs und die Ratschlüsse Gottes als wirklich wichtig an; wenn dagegen Turgot für eine Klasse schreibt, die den Regierungen viel Bundesgenossen geliefert, aber niemals regiert hat, dann betrachtet er gleichsam als Zufälle all das, was sich außerhalb des dritten Standes ereignet, alles was er passiv ertragen hat; die wirkliche Geschichte ist die, deren aktives Prinzip in der dazu berufenen Klasse liegt."[10]) Für Bossuet gibt es keine Möglichkeit, dem Zufall einen Platz in der Geschichte zuzuweisen. Da alles demselben Ziele zueilt, ist auch der Zufall im göttlichen Ratschluß beschlossen. In diesem Zusammenhang macht Sorel auf eine Stelle bei Turgot aufmerksam, die wir nicht übergehen wollen, da sich in ihr bereits Ansätze zu einer Auffassung finden, die weit über das ursprüngliche Beweisthema hinausgehen. „Inmitten dieser Kombinationen von verschiedenen teils günstigen, teils ungünstigen und entgegengesetzen Ereignissen, deren widerspruchsvolle Aktion sich mit der Zeit aufheben muß, handelt das Genie — das die Natur, in dem sie es auf einige Menschen verteilt, und nachdem es sich allmählich auf die gesamte Masse in gleichen Abständen ausgedehnt hat — unaufhörlich, und stufenweise werden seine Wirkungen bemerkbar . . . Immer unruhig, unfähig, die Ruhe anderswo als in der Wahrheit zu finden, immer getrieben durch das Bild dieser Wahrheit, das sie zu berühren glaubt und das vor ihr flieht, vervielfältigt die Neugierde der Menschen die Fragen und die Auseinandersetzungen und verpflichtet sie in einer

[8]) Sorel a.a.O., S. 220/21; s. a. Turgots Werke, Ausg. Daire, S. 607 ff.
[9]) Sorel a.a.O., S. 222; Turgot a.a.O., S. 628.
[10]) Sorel ibid.

immer exakteren und vertiefteren Weise die Ideen und die Tatsachen zu analysieren . . . So gelangt man endlich durch angestrengtes Suchen und Tasten, durch Vermehrung der Systeme, sozusagen durch die Erschöpfung der Irrtümer, zu einer großen Anzahl von Wahrheiten".[11]) Hier zeigt Turgot, daß es keinen durchaus linearen und eindeutigen Fortschritt gibt, sondern auch in der Natur liegende Hemmungen und Handlungen, die das ursprüngliche Bild der Entwicklung und des Fortschritts verfälschen, daß es aber notwendig ist, gerade durch Berücksichtigung dieser Faktoren das jeweilige Bild zu korrigieren. Im Anschluß an dieses Zitat bemerkt Sorel, daß sich bei Turgot bereits die Einsicht in die dialektische Entwicklung der Geschichte zeige, und daß daher „die Versuche Turgots dem Versuch überlegener sei, den Condorcet in seinem Tableau historique unternommen habe . . .; es ist sogar ein sehr glücklicher Umstand für Condorcet, daß er sich darauf beschränken mußte, eine einfache Skizze der Fortschritte des menschlichen Geistes zu zeichnen, denn er kündigte so viele Dinge an, daß es ihm unmöglich gewesen wäre, die größte Zahl seiner Versprechungen einzuhalten. Sein Buch, geschrieben nach dem Triumph der Revolution, ist in erster Linie ein Hymnus zu Ehren des neuen Regimes und eine Anklagerede gegen den Aberglauben: Die Geschichte muß — wie Condorcet erklärt — dazu dienen, sich in einer aktiven Wachsamkeit zu erhalten, um unter der Wucht der Vernunft die ersten Keime des Aberglaubens und der Tyrannei erkennen und ersticken zu können, wenn sie jemals wieder zu erscheinen wagen sollten."[12]) Es trifft zweifellos zu, daß Turgot in seinen Formulierungen vorsichtiger war, als wir es später bei Condorcet antreffen. Im Gegensatz zu Montesquieu, der durch die Art seiner Methode und Betrachtung in der Hauptsache nur die einzelnen Rechtssätze oder Verfassungsbestimmungen aus einzelnen Ursachen zu erklären und damit die Gesamtheit der gesellschaftlichen Struktur in ihrer Entwicklung und gegenseitigen Einwirkung zu übersehen versuchte, geht Turgot von dem Begriff gesetzmäßiger Stufen in dem Fortschritt der Gesellschaft aus.

Im Anschluß an d'Alembert entwickelt Turgot eine Geschichtsphilosophie, auf die sich späterhin Condorcet und Comte stützen konnten. „d'Alemberts Elemente der Philosophie gehen von der positivistischen Auffassung der Philosophie aus, in der die wissenschaftlichen Wahrheiten von der Algebra aufwärts in logischer Folge zusammengeordnet sind. Von demselben Standpunkt aus, zurückblickend auf die überwundenen Vorstellungsarten, bestimmt der naturwissenschaftliche Geist, der dort sich seiner Errungenschaften gewiß wurde, in Turgots Geschichtsphilosophie die Anschauung, in der er den Zusammenhang der geschichtlichen Welt zu erfassen versucht."[13]) Als Physiokrat suchte er die Naturgesetze des wirtschaftlichen Lebens,

[11]) Sorel a.a.O., S. 224/5, Turgot a.a.O., S. 600/1.

[12]) Sorel a.a.O., S. 225, Condorcet a.a.O., 10. Epoche.

[13]) G. Misch: „Zur Entstehung des französischen Positivismus".

als Geschichtsphilosoph erblickte er den Zusammenhang der geographischen Gliederung der Erdoberfläche mit der Verteilung der wirtschaftlichen Lebensformen auf ihr. Von diesen sah er das historische und das politische Leben der Nationen bestimmt. Diese Art politischer Geographie, die diese Beziehungen der einzelnen Elementarfaktoren zum Gegenstand hatte, stellte einen Querschnitt der Geschichte dar. Der Einfluß der Gestaltung der Erdoberfläche auf den wahren Kreislauf, auf den Handel und Verkehr und die Völkerbeziehungen und schließlich das Verhältnis all dieser äußeren Ursachen zu den moralischen Kräften, das die verschiedenen Charaktere der Nationen und ihre Verfassungen berührt, sollte eingehend untersucht werden.[14])

Im Jahre 1750 hielt Turgot eine Rede über das Thema: „Ueber die allmählichen Fortschritte des menschlichen Geistes". Er entwarf darin die Skizze einer Universalgeschichte, er will „in einem Gemälde alle Nuancen von Kultur und Unkultur vereinigen, die ganze Geschichte der Menschheit, alle ihre Schritte und Stufen"[15]) veranschaulichen. Diese „unermeßliche Mannigfaltigkeit unter eine Methode zu bringen" ist die Hauptaufgabe. „Man sieht gesellschaftliche Zustände, man sieht Nationen sich bilden, welche abwechselnd andere Nationen beherrschen oder ihnen gehorchen; die Gesetze, die Regierungsformen lösen einander ab, die Künste und Wissenschaften vervollkommnen sich. Abwechselnd beschleunigt und aufgehalten in ihren Fortschritten, wandern sie von einem Volk zum anderen. Das Interesse, der Ehrgeiz, der eitle Ruhm verändern fortwährend die Szene der Welt, sie überschwemmen die Erde mit Blut; und inmitten ihrer Eroberungszüge mildern sich doch die Sitten, klärt der Menschengeist sich auf, und nähern sich die isolierten Nationen einander. Der Handel und die Politik vereinigen endlich alle Teile des Erdballs und die gesamte Masse des Menschengeschlechts schreitet durch Wechsel von Ruhe und Aufregung, von Glück und Unglück, wenn auch mit langsamen Schritten, zu immer größerer Vollendung vorwärts."[16])

Turgot benutzt, um die Geschichte der Menschheit erfassen zu können, eine Hypothese, der er jedoch eine geschichtliche Wahrheit zuschreibt. Die Erdoberfläche mit ihrer Mannigfaltigkeit mehr oder minder zivilisierter und kultivierter Völker zeigt nach ihm die Stufenfolge der menschlichen Entwicklung. Noch heute erlaubt uns ein Blick auf die Erde, die gesamte Menschheitsgeschichte zu überblicken. Vergleicht man z. B. die Naturvölker des amerikanischen Westens mit dem Muselmann oder den Bewohnern eines spanischen Klosters und wieder die Scholastiker an der Sorbonne mit den Philosophen der Salons, so zeigen sich hier nebeneinander dieselben Stufen der Entwicklung, welche uns in der Geschichte entgegentreten. „Unsere Väter und die Pelasger, die den Griechen vorangingen, sie gleichen den

[14]) W. Dilthey: „Das 18. Jahrhundert" und die geschichtliche Welt".
[15]) Turgots Werke Bd. II S. 597 ff.
[16]) Turgot, a.a.O., S. 600 ff.

Wilden Amerikas." Diese vergleichende Beobachtung gestattet nicht nur, den Entwicklungsweg der Völker und Nationen unter Berücksichtigung der natürlichen hemmenden oder fördernden Faktoren im Voraus zu bestimmen, sondern verpflichtet geradezu, die als richtig erkannten Methoden der Förderung und Erziehung auf diese anzuwenden; aber auch die fortgeschrittensten Nationen sind vermöge der selbstgewonnenen Erfahrungen und Erkenntnisse in der Lage, ihren Entwicklungsgang vorauszubestimmen. „Sprache und Literatur bilden aus allen Einzelwissen einen gemeinsamen Schatz, den eine Generation der anderen überliefert wie ein Vermächtnis, stets vermehrt durch die Entdeckungen jeder Epoche — so erscheint das Menschengeschlecht dem Philosophen als ein unermeßliches Ganze, das wie jedes Individuum seine Kindheit und seine Fortschritte hat."[17]) Diese allgemeine geistige Entwicklung verläuft nach Turgot bei allen Nationen gleichmäßig, „vom gleichen Ausgangspunkt zu gleichem Ziel auf fast gleichem Wege, nur in sehr ungleichem Schritt."[18])

Die bedeutendste Leistung Turgots liegt in der erstmaligen Konzeption des Dreistadiengesetzes, das, wie Dilthey sagt, aus der wissenschaftlichen Lage der Zeit entsprang und nur in Frankreich gefaßt werden konnte, weil jetzt hier in dem Kreise von d'Alembert die positive Wissenschaft sich loslöste von der Metaphysik der Scholastiker, des Descartes und Leibnitz. Erst die positive Wissenschaft hat den metaphysischen Schein aufgelöst. Bisher hat die menschliche Sprache dadurch, daß die abstrakten Begriffe selbst als Bilder der Dinge angesehen wurden, diesen Schein verstärkt; jetzt ist es gelungen, die Subjektivität der Sinneswahrnehmungen nachzuweisen. Die Aussonderung der Metaphysik aus der exakten Forschung, die Etablierung der Physik als selbständige Wissenschaft durch Experiment, Beobachtung und Anwendung der Mathematik hat es ermöglicht, eine wahre Naturerklärung zu begründen.

Turgot hat das Dreistadiengesetz wie folgt formuliert:

1. „Bevor man die Verbindung der physikalischen Wirkungen unter sich kannte, gab es nichts natürlicheres, als zu vermuten, daß sie durch intelligente und unsichtbare Wesen geschaffen waren. Denn wem sollten sie gleichen? . . Die Götter waren nur mächtigere und mehr oder weniger vollkommenere Wesen, waren sie doch das Werk eines wenig aufgeklärten Jahrhunderts.
2. Als die Philosophen die Absurdität dieser Fabel erkannt hatten, ohne indes eine wahre Aufklärung über die natürliche Geschichte geben zu können, bildeten sie sich ein, die Ursachen der Erscheinungen durch abstrakte Ausdrücke, als essences und facultés, zu erklären, Erklärungen, die in Wahrheit nichts besagten und die man als neue Gottheiten betrachtete. Man folgte diesen Analogien und vervielfältigte die Fähigkeiten, um sich über ihre Wirkungen Rechenschaft abzulegen.

[17]) Turgot, a.a.O., II S. 738.
[18]) ibid.

3. Es war erst zu einer viel späteren Zeit, als man in der mechanischen Aktion, die alle Körper besitzen, die Beobachtung machte, daß man aus dieser Mechanik andere Thesen aufstellen, die die Mathematik entwickeln und die die Erfahrung verifizieren konnte. Indes hat die Entartung der Physik in schlechte Metaphysik erst sehr spät aufgehört, nachdem ein langer Fortschritt in den technischen Künsten und der Chemie die Verbindung der Körper vervielfacht hatte, die Verbindungen zwischen den Gesellschaften eine engere geworden, die geographischen Kenntnisse ausgebreitet, die Tatsachen sicherer und die Praxis der technischen Künste von den Philosophen kontrolliert worden waren. Die Buchdruckkunst, die literarischen wissenschaftlichen Zeitungen und die Memoiren der Akademien haben die Gewißheit bis zu einem Punkte vergrößert, daß nur noch Einzelheiten zweifelhaft sind . . ., bis endlich nach der Spezialisierung in einzelne Wissenszweige ein noch größerer Fortschritt diese infolge der Erkenntnis der gegenseitigen Abhängigkeit aller Wahrheiten wieder vereinigt und allmählich wieder zur Universalität der Wissenschaften führt und deren Keime dem in irgendeiner dieser Wissenschaften bewanderten Forscher ganz fremd sind."[19])

„Immer vorwärtsgetrieben durch das Bild der Wahrheit, zwingt der Erkenntnistrieb die Menschen zu immer exakterer tieferer Analyse der Vorstellungen und Tatsachen." Durch die Sprache wurden die Menschen zuerst verführt, indem die abstrakten Begriffe selbst als Bilder der Dinge angesehen wurden, man verlor sich deshalb in mathaphysischen Spekulationen. Erst die moderne Stufe der Analyse hat es ermöglicht, auf Grund einer exakten Forschung diesen Schein zu zerstören.

Turgot ist wohl der einzige unter den Philosophen seiner Zeit, der dem Mittelalter als Stufe zur Aufklärung Gerechtigkeit widerfahren läßt.[20]) Diese Tatsache bestätigte bereits Diderot in seiner Korrespondenz, worin er erklärte, daß „Turgot der einzige unter den zur Mitarbeit an der Enzyklopädie ernannten Schriftstellern zu sein scheine, der wenigstens zum Teil versucht habe, dem Mittelalter den ihm gebührenden Platz einzuräumen."[21]) Turgot selbst äußerte sich wie folgt zu diesem Punkt: die katholische Kirche bewahrte in ihren Klöstern die Schätze der alten Kultur, sie überlieferte die alten Sprachen und erhielt den Sinn für die wissenschaftliche Arbeit rege. Der scholastischen Theologie „verdanken wir in gewisser Weise den Fortschritt der philosophischen Wissenschaft". Die Araber verbreiteten die griechische Philosophie im Abendland, die Mathematik und Chemie wurden weiter gepflegt. Die Technik und die mechanischen Künste, deren Entwicklung, von den Bedürfnissen des Lebens getragen, niemals stillesteht, gewannen immer größere Bedeutung. „Die Tatsachen

[19]) Turgot, a.a.O., S. 656 ff.
[20]) Turgot, a.a.O., S. 608 ff., S. 666.
[21]) Bd. V, S. 262.

häuften sich im Dunkel der Zeit der Unwissenheit an, und die Wissenschaften, deren Fortschritt, wenn auch verborgen, doch nicht weniger wirklich war, mußten eines Tages, um diese neuen Reichtümer vermehrt, wieder erscheinen ... Die mechanischen Künste mußten gepflegt und vervollkommnet werden, damit die wahre Physik und die hohe Philosophie entstehen konnten. Sie erst ermöglichten die Durchführung von exakten Experimenten. So fand die Renaissance den Boden vorbereitet." Als dann der Buchdruck „den Geist aus seiner Verborgenheit hervorrief, ... entstand eine neue Welt."

d) Condorcet

Wenn wir im Nachfolgenden auf Condorcet mit besonderer Ausführlichkeit eingehen, verfolgen wir damit eine doppelte Absicht. Einmal ist Condorcets unvollendet gebliebenes Hauptwerk „Tableau historique des progrès de l'esprit humain" gleichsam das Testament des 18. Jahrhunderts, in dem die Gedanken dieses Jahrhunderts auf einen zusammenfassenden Ausdruck gebracht sind, wie Croce sich ausdrückt; es ist nach Bonald die „Apokalypse der Aufklärung", die uns vielleicht mehr als andere berühmte Schriften seiner Zeit den Geist dieses Jahrhunderts enthüllt. Außerdem geht aber Condorcet mit seinem Werk schon weit über das 18. Jahrhundert hinaus, indem er bereits dem folgenden Jahrhundert Einsichten und Erkenntnisse liefert, die dann bei St. Simon und A. Comte vertieft und systematisiert werden. Max Scheler erklärt in der Einleitung seiner Untersuchung über „Die Wissensformen und die Gesellschaft" in programmatischer Weise, es sei seine „leitende prinzipielle Ueberzeugung, daß erkenntnistheoretische Untersuchungen ohne gleichzeitige Erforschung der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung der obersten Typen des menschlichen Wissens und Erkennens zur Leere und Unfruchtbarkeit verurteilt sind; eine Entwicklungslehre und Soziologie des menschlichen Wissens aber — wie sie schon in ausgedehnterer Weise zuerst Condorcet und A. Comte versuchte — richtungs- und haltlos und ohne letztes Fundament bleiben muß, wenn nicht klar bewußte erkenntnistheoretische, sachliche Ueberzeugungen das Unternehmen führen. Nicht die menschliche „Vernunft" ihrem formalsten Wesen nach, die den „Menschen" mitdefiniert, wohl aber das, was man ihre „Organisation" und ihr subjektiv-kategoriales Gefüge zu nennen pflegt, befindet sich im Werden und in einer Entwicklung, die wahrscheinlich Wachstum und Verlust zugleich ist. Eine absolute geschichtliche Konstanz „menschlicher" Vernunftformen und -Prinzipien, die der größte Teil aller bisherigen Erkenntnistheorien als unwandelbaren Gegenstand ihrer Forschung naiv vorausgesetzt hat, ist ... ein Idol."[1]) Indem Scheler in seinem Vorwort noch darauf hinweist, daß „das, was Comte als die Grundrichtung der Entwicklung menschlichen Wissens erschienen ist, nur als eine partikuläre, in manchen Hinsichten sogar rückläufige Nebenrichtung des westeuropäischen

[1]) S. V.

Denkens auf einem kleinen Kurvenstück der weltgeschichtlichen Wissensentwicklung erscheint",[2]) gibt er gleichzeitig eine prinzipielle Kritik dieser rationalistisch-mechanistisch-naturalistischen Geschichtsauffassung. Oppenheimer hat in seinem „System der Soziologie" ebenfalls den Positivismus Comtes einer Kritik unterzogen und ihn in positiver Weise weiter ausgebaut.

Da Condorcet im Gegensatz zu seinen Vorgängern seine Auffassung von der unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit des menschlichen Geistes und der menschlichen Gattung in einem historisch viel weitgespannteren Rahmen und auch präziser formuliert hat, werden wir in diesem Kapitel, um ein geschlossenes Bild seiner Ansichten zu erhalten, auf den Inhalt seines Werkes ausführlicher eingehen.

Der Optimismus Condorcets äußert sich nicht nur in seiner von Descartes übernommenen Philosophie, sondern auch in seinem Probabilismus, von dem wir bereits im Zusammenhang mit der Aufklärungsphilosophie bei der Behandlung Humes gesprochen haben. In seinen „Eloge de M. d'Alembert" macht Condorcet diesem den Vorwurf, die Grenzen des menschlichen Geistes zu eng gezogen zu haben: „peut-être qu'accoutumé à des vérités démontrées et formées d'idées simples déterminées avec précision, il n'était pas assez frappé des véritées d'un autre ordre qui ont pour objet des idées plus compliquées";[3]) hier werde zur Darstellung ihrer Definitionen lediglich die Umgangssprache angewandt. Condorcet denkt dabei an die Sozialwissenschaften, für die es genügt, wenn in Ermangelung exakter Wahrheiten, wie z. B. in der Mathematik, Wahrscheinlichkeitswerte benutzt werden. Die Anwendung letzterer ist um so notwendiger, da sonst die Gefahr besteht, solche Fragen zu übergehen, die für das Wohl der Menschen von größter Bedeutung sind. Da die Wahrscheinlichkeitswerte jedoch keine absolute Gewißheit geben, sondern nur Annäherungswerte sind, zeigt sich bei Condorcet indirekt ein gewisser Skeptizismus. Er wendet sich jedoch gegen die radikalen Zweifler. „Ein Zweifler, der nicht die verschiedenen Grade von Wahrscheinlichkeit guthieße, wäre ein Narr. Ein Zweifler, der sie gutheißt, unterscheidet sich von den Dogmatikern darin, daß er diese verschiedenen Grade mit größerer Feinheit untersucht."[4]) Aus diesem Grunde wendet sich auch Condorcet gegen Pascal, weil dieser die Förderer der Naturwissenschaften, „diejenigen, welche die Wissenschaften vertiefen", bekämpft und der die Religion zu Gunsten der neuen Philosophie in Schutz nimmt. Auf diese Widerstände Pascals und Bossuets haben wir oben in anderem Zusammenhang hingewiesen. Mit Bezug auf Lockes Erkenntniskritik hält Condorcet es für unwissenschaftlich, die Grenzen des Erkennens für absolut unveränderlich zu halten. Der menschliche Geist ist bei dem gegenwärtigen

[2]) ibid. S. VII.

[3]) Oeuvres complètes, II, S. 78/79.

[4]) Werke IV, S. 559. 9. Epoche des „Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain", S. 148 ff.

Stand der Philosophie und der Aufklärung noch nicht in der Lage, bis zur letzten Grenze der wissenschaftlichen Erkenntnis zu gelangen; „wenn er zu weit vorstößt, dann läuft er Gefahr, sich zu verlieren; doch wäre es Zaghaftigkeit, die Grenze dessen, was eines Tages möglich sein wird, jetzt bereits zu fixieren.“[5]) Diese Auffassung Condorcets vereinbart sich durchaus mit seinem Prinzip des unbegrenzten Fortschritts. Dieses Prinzip formuliert er bereits in einer Rede von 1782: „Diese Verbindung zwischen den Wissenschaften und der Literatur, deren gemeinsame Verbindung Ihr, meine Herren, sucht, ist eine der charakteristischsten Merkmale, die dieses Jahrhundert unterscheiden, dieses Jahrhundert, in dem zum ersten Male das allgemeine System unserer Erkenntnis entwickelt worden ist, in dem die Methode, die Wahrheit zu entdecken, in kunstvoller Weise auf Formeln zurückgeführt worden ist, in dem die Vernunft endlich den Weg erkannt hat, den sie folgen muß und den Faden ergriffen hat, der sie am Abirren hindern wird. Diese ersten Wahrheiten, diese bei allen Nationen verbreiteten Methoden können niemals ausgetilgt werden; das Menschengeschlecht wird niemals mehr wieder zwischen der Entscheidung der Unwissenheit oder der Aufklärung stehen. . . . Es liegt nicht mehr in der Gewalt der Menschen, die vom Genie angezündete Fackel zu löschen; und nur eine Revolution könne die Menschen zur Finsternis zurückführen. . . . Wir haben gesehen, wie die Vernunft siegreich aus diesem langen und hartnäckigem Kampfe hervorgegangen ist, und jetzt können wir endlich ausrufen: die Wahrheit hat gesiegt, das Menschengeschlecht ist gerettet.“

Der Fortschritt der Vernunft wird von einem Fortschritt der Moral begleitet. Condorcet äußert sich hierzu in einer Fußnote zu Pascals „Pensées“: „Pascal beweist sehr wohl daß der Mensch sehr unvollkommen ist, aber er beweist keineswegs, daß diese Vermischung von Größe und Schwäche nicht eine notwendige Folge, sei es der Menschennatur, sei es von der Art, in der sie unsere Institutionen modifizieren, ist. Die Natur hat den Menschen die Mittel gegeben, um zum Besseren vorwärtsschreiten zu können. Die Verzagtheit ist ein Zeichen des Verfalls; ein Land, wo dieser traurige Gedanke das Herz der tugendhaften Menschen in Besitz nehmen würde, würde sich zweifellos im Augenblick seines Verfalls befinden.“[6]) Condorcet äußert sich über die Anschauungen Rousseaus wie folgt: „Die Meinung, daß die menschliche Natur unaufhörlich entarte, scheint zu allen Zeiten aufgetreten zu sein; man wagt sie noch unter uns zu wiederholen, und in diesem Jahrhundert hat die Beredsamkeit eingesetzt, um sie zu verteidigen. Man mache mir nicht den Vorwurf, daß ich für das Elend der Welt kein Gefühl habe, ich weiß, daß ihre Wunden noch bluten, daß überall das Joch der Tyrannei das Volk belastet daß überall, wohin der edle Mensch seine Blicke hinlenkt, Unglück

[5]) ibid. S. 285/6.

[6]) II S. 463, s. S. 437 im „Fragment sur l'Atlantide“.

und Verderben sein Auge betrüben und sein Herz brechen."[7]) Die Tugend muß den Kampf gegen die Unwissenheit und die Leidenschaften aufnehmen, die Aufklärung (les lumières) wird diesen Kampf erleichtern. Die Liebe zum allgemeinen Besten und der Mut, sich diesem zu widmen, mag für den aufgeklärten Menschen etwas gewönliches sein; nur im ungebildeten Menschen ist die Gerechtigkeit mit der Güte und Milde unvereinbar, für den gebildeten dagegen ist sie nichts anderes, als die unter den Gesetzen der Vernunft stehende Humanität.

Der Fortschrittsgedanke, dessen Grundelemente und Ursprünge wir oben aufgezeigt haben, erhält bei Condorcet ein moralisches Pathos, das uns jedoch nicht irreführen darf. Denn auch er stützt sich auf die Erkenntnisse der Mathematik und der Naturwissenschaften, deren Gesetzmäßigkeiten er auf die gesellschaftlichen Erscheinungen übertragen will. Da diese Aufgabe jedoch erst in Angriff genommen werden muß und die Voraussetzung für eine Vervollkommnung des Menschengeschlechtes ist, wird sie bei Condorcet in der Form von moralischen Postulaten vorgetragen. Auf diese Weise äußert sich bei ihm an verschiedenen Stellen ein Widerspruch, besonders dann, wenn er die bisher gewonnenen Resultate der Mathematik und der Naturwissenschaften dem Zustande gegenüberstellt, den er in seiner Zeit vorfindet und er zugeben muß, daß zwar der menschliche Geist große Fortschritte gemacht habe, doch „bisher wenig geschehen sei für die Vervollkommnung des Menschengeschlechtes und für dessen Glück."[8])

Condorcet hat seine grundsätzlichen Ausführungen in seinem „Tableau historique des progrès de l'esprit humain"[9]) niedergelegt. Dieses historische Gemälde liegt uns nur in einer allerdings größeren Skizze vor. Außerdem existieren noch ziemlich umfangreiche Fragmente zu einzelnen Epochen, in die er sein Werk eingeteilt hat. In dem „Fragment sur l'Atlantide" hat er schließlich als Ergebnis seiner Untersuchungen ein rein utopisches Bild einer von Philosophen geleiteten Welt entworfen.

Die 10 Epochen des historischen Gemäldes hat Condorcet wie folgt eingeteilt:

1. Die Menschen sind in Völkerschaften (peuplades) vereinigt.
2. Die Hirtenvölker. Uebergang von diesem Zustand zu dem der Ackerbau treibenden Völker.
3. Fortschritte der Ackerbau treibenden Völker bis zur Erfindung der alphabetischen Schrift.

---

[7]) Fragment zur 1. Epoche des „Esquisse", S. 259; s. a. 115.

[8]) Esquisse S. 157.

[9]) Condorcet hat seinen Entwurf mit dem Wort „Prospectus" bezeichnet; erst das vollständige Werk sollte den Titel „Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain" erhalten. s. S. 1 der Ausgabe G. Steinheil, Paris 1900 — im folgenden von uns mit „esquisse" bezeichnet.

4. Fortschritte des menschlichen Geistes in Griechenland bis zur Teilung der Wissenschaften, bis zum Jahrhundert Alexanders.
5. Fortschritte der Wissenschaften seit ihrer Teilung bis zu ihrem Niedergang.
6. Niedergang der Aufklärung (lumières) bis zu ihrer Restauration, bis zur Zeit der Kreuzzüge.
7. Von den ersten Fortschritten der Wissenschaften seit ihrer Restauration im Okzident bis zur Erfindung der Buchdruckkunst.
8. Von der Erfindung der Buchdruckkunst bis zu der Zeit, in der die Wissenschaften sowie die Philosophie das Joch der Autorität abwarfen.
9. Von Descartes bis zur Gründung der französischen Republik.
10. Zukünftige Fortschritte des menschlichen Geistes.

Abgesehen von dieser Einteilung hebt Condorcet in der Einleitung seines Werkes drei deutlich unterschiedene Phasen der Entwicklung hervor: „In der ersten, wo die Erzählungen der Reisenden uns den Zustand der menschlichen Gattung bei den geringst zivilisierten Völkern zeigen, sind wir darauf angewiesen, zu erraten, durch welche Stufen der isolierte Mensch, oder vielmehr der auf die zu seiner Reproduktion notwendige Association beschränkte Mensch die ersten Vervollkommnungen erreichen konnte, deren letzte Grenze der Gebrauch einer artikulierten Sprache ist; die einzige klare Nuance, die ihn . . . von den Tieren unterscheiden läßt, die wie er in einer regelrechten und dauernden Gesellschaft leben. So können wir uns hier nur auf theoretische Beobachtungen über die Entwicklung unserer intellektuellen und moralischen Fähigkeiten als Führer verlassen. In der folgenden Phase gelangt der Mensch zu dem Punkt, wo er Kunstfertigkeiten besitzt, wo schon das Licht der Wissenschaften beginnt, ihn aufzuklären, wo der Handel die Nationen einigt, wo endlich die alphabetische Schrift erfunden ist. Wir können uns hier auf die Geschichte der verschiedenen Gesellschaften verlassen, die beinahe in allen Zwischenstufen beobachtet worden sind, obwohl man nicht jedem einzelnen Stadium folgen kann, welche diese beiden großen Epochen der menschlichen Gattung trennt. Hier beginnt das Gemälde sich zum großen Teil auf die Folge von Tatsachen zu stützen, die die Geschichte uns überliefert hat: aber es ist notwendig, sie bei den verschiedenen Völkern auszuwählen, sie zur Vergleichung zusammenzustellen, sie zu kombinieren, um daraus die hypothetische Geschichte eines einzigen Volkes abzuleiten und das Gemälde seiner Fortschritte zu entwerfen. Von der Epoche ab, wo die alphabetische Schrift in Griechenland bekannt geworden ist, knüpft die Geschichte an unser Jahrhundert — zu dem gegenwärtigen Stand der menschlichen Gattung in den aufgeklärtesten Ländern Europas — durch eine unübertroffene Folge von Tatsachen und Beobachtungen; damit ist das Gemälde des Weges und der Fortschritte des menschlichen Geistes wahrhaft historisch geworden. Die Philo-

sophie hat nichts mehr zu erraten, keine hypothetischen Kombinationen mehr zu bilden; es genügt, die Tatsachen zusammenzustellen und zu ordnen und die nützlichen Wahrheiten aufzuzeigen, die aus ihrer Verknüpfung und ihrer Gesamtheit hervorgehen. Es würde uns endlich nur die Skizze eines letzten Gemäldes verbleiben, das unserer Hoffnungen und der Fortschritte, welche den zukünftigen Generationen vorbehalten sind, und die die Konstanz der Naturgesetze ihnen zu sichern scheint. Man müßte hier zeigen, durch welche Stufen hindurch das, was uns heute als eine chimärische Hoffnung erscheinen könnte, alles allmählich möglich und sogar leicht wird; weshalb, trotz der vorübergehenden Erfolge der Vorurteile und die Unterstützung, die sie durch die Korruption der Regierungen oder der Völker erhalten, die Wahrheit allein einen dauerhaften Triumph davontragen muß . . ."[10])

Condorcet hat nicht die Absicht, historische Einzelheiten zu geben, vielmehr will er „les masses" in den Vordergrund stellen, da es nach ihm auch die wahre Aufgabe der Philosophie ist, das aufzuzeigen, was „den zahlreichsten Teil einer jeden Gesellschaft" förderlich war und ist und den Fortschritt des menschlichen Geistes beschleunigt hat.[11]) Die Bedeutung der Tatsache, daß das Gemälde ein historisches ist, geht daraus hervor, daß der Mensch „durch die Vernunft und die Tatsachen" sehen kann, „daß die Natur keine Grenze der Vervollkommnung der menschlichen Fähigkeiten gesetzt hat, daß die Perfektibilität des Menschen tatsächlich unbegrenzt ist; daß die Fortschritte dieser Perfektibilität — von jetzt ab unabhängig von jeder Macht, die sie hindern könnte — keine andere Grenze haben, als die Dauer des Globus, worauf uns die Natur gesetzt hat. Ohne Zweifel können diese Fortschritte mehr oder weniger rasch sein; aber niemals wird der Weg rückwärts gerichtet sein, wenigstens so lange nicht, als die Erde in dem Universum dieselbe Stelle einnimmt, und solange die allgemeinen Gesetze auf diesem Globus weder eine allgemeine Umwälzung noch Veränderungen hervorrufen, die der menschlichen Gattung nicht mehr erlauben würde, die gleichen Fähigkeiten zu bewahren und zu entfalten und die gleichen Hilfsmittel zu finden."[12]) Condorcet beabsichtigt, durch die Anordnung des historischen Materials und die Auswahl der Faktoren in erster Linie die bisherigen Errungenschaften des menschlichen Geistes sicherzustellen. Wenn es für ihn eine Wissenschaft gibt, die auf diese Weise und durch die Anwendung neuer wissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisse die Fortschritte der menschlichen Gattung vorauszusehen, sie zu lenken und zu beschleunigen, dann muß die Geschichte der bereits gemachten Fortschritte die erste Grundlage sein. Er betont jedoch

[10]) Esquisse, S. 6/7.

[11]) ibid. S. 10, S. 158. „Bisher ist die politische Geschichte, wie die der Philosophie und der Wissenschaften, nur die Geschichte einiger Menschen gewesen; . . . die chefs seuls haben die Blicke der Historiker auf sich gelenkt."

[12]) Esquisse, S. 2/3.

nicht nur den wissenschaftlichen Charakter und Zweck seines Werkes, sondern er mißt ihm auch einen moralischen und ideellen Wert bei, den er z. B. am Ende der zehnten Epoche zum Ausdruck bringt: „Wie sehr gewährt dieses Gemälde der von allen Fesseln befreiten, der Herrschaft des Zufalls wie der der Feinde seiner Fortschritte entrissenen, auf der Bahn der Wahrheit, dem der Tugend und des Glückes mit festem und sicheren Schritt wandelnden Menschheit, dem Philosophen ein Schauspiel, welches ihn über die Irrtümer, Verbrechen und Ungerechtigkeiten, mit denen die Erde noch getränkt ist, und deren Opfer sie oft ist, tröstet. In der Betrachtung dieses Gemäldes empfängt er den Preis seiner Arbeit für die Fortschritte der Vernunft, für die Verteidigung der Freiheit. Er wagt es dann, sie an die ewige Kette der menschlichen Schicksale zu knüpfen: hier findet er die wahre Belohnung seiner Tugend, die Freude, ein dauerndes Gut geschaffen zu haben, das kein Schicksal mehr durch eine verhängnisvolle Gegenwirkung zerstören kann, indem es die Vorurteile und die Sklaverei wiederherstellt. Diese Betrachtung ist für ihn eine Zuflucht, wohin die Erinnerung an seine Verfolger ihm nicht folgen kann; wo er, in Gedanken mit dem Menschen in den Rechten wie in der Würde seiner Natur verbunden, denjenigen vergißt, den Habsucht, Furcht oder Neid zermürben und korrumpieren; hier lebt er in Wahrheit mit Seinesgleichen in einem Elysium, das seine Vernunft sich zu schaffen verstanden hat und seine Liebe für die Menschheit mit den reinsten Freuden umgab.“[13])

Für uns ist hier von besonderer Bedeutung, was Condorcet über den Kulturanfang zu sagen hat.[14]) Ein eigentlicher Kulturanfang, der durch ein besonderes Ereignis bestimmt ist, wie z. B. bei Hobbes durch das natürliche Gesetz, welches den Kampf aller gegen alle ein Ende bereitet,[15]) oder bei Rousseau durch die Besitzergreifung und Umgrenzung eines gewissen Gebietes (wie er sich wörtlich ausdrückt: „wo die Hufen sich berührend das ganze Land bedecken“)[16]) existiert für Condorcet nicht. Aus diesem Grunde ist für ihn die Frage nach dem Kulturanfang die Frage nach der Entstehung jener Tatsachen, die wir als den Inhalt der Kultur zu betrachten pflegen. Hierzu rechnet er in allererster Linie die sittlichen Faktoren, das bewußte Unterscheiden des Wahren vom Falschen als Beginn der Wissenschaft, die Sprache, die Kunst und die Religion. Den materiellen Faktoren räumt er ebenfalls eine große Bedeutung für die Entstehung der Kultur ein. Und doch besitzen für ihn diese Einzeltatsachen keine selbständige Bedeutung insofern, als dem einen oder dem anderen Faktor eine bevorzugte Stellung zugewiesen wird. Sie bedingen sich alle mehr oder weniger und haben ihre Ursache in der Empfindsamkeit (Sentiment), die in dem Sinne wirkt, „daß sie immer

[13]) ibid. S. 189.
[14]) s. E. Madlung, „Die kulturphilosophische Leistung Condorcets“.
[15]) F. Oppenheimer „Der Staat“, S. 203.
[16]) ibid. S. 77 ff., S. 81; S. 84; S. S. I, 2, S. 998 ff.

das tut, von dem der Mensch entweder ein größeres Vergnügen oder eine geringere Mühe erwartet."[17]) Voraussetzung dieser Entwicklung ist die gesellige Natur des Menschen; sie beruht auf dem uns eingeborenen Gefühl, „das uns die Schmerzen oder die Bedürfnisse unserer Nebenmenschen fühlen läßt."[18]) Die Frage nach der Urform der Gesellschaft läßt Condorcet unentschieden: sowohl Familien- oder Herdengesellschaften sind anzunehmen, zumal die Geschichte uns hierfür eine große Anzahl von Beispielen liefert. Die Urzelle der Gesellschaft ist jedoch wohl die Familie: „So kann man die Familiengesellschaft als für den Menschen natürlich halten, immer dann, wenn eine physische Annäherung sie in einer nicht sehr zahlreichen Menge versammelt hat; und da diese letztere Gattung sich scheinbar nur bilden kann, wenn die Familiengesellschaft das erste Element ist, dann muß man bei diesen letzteren Gesellschaften den Ursprung dieser annehmen, die sich unter den Menschen gebildet haben."[19])

Die Familie ist das Resultat der ersten Wirkungen des Sympathiegefühls, welches die Liebe der Mutter für das Kind mit sich bringt und den Vater dazu veranlaßt, bei beiden zwecks gemeinsamer Ernährung des Kindes zu verweilen. Der hierzu benötigte lange Zeitraum, sowie die Geburt neuer Kinder führt zur Verstärkung des Sympathiegefühls und zur Notwendigkeit, diesem einen anderen Ausdruck in der Form eines endgültigen Zusammenschlusses in der Ehe zu geben. Das, was im Anfang lediglich das Ergebnis eines bloßen Triebes war, wird allmählich in seiner Zweckmäßigkeit erkannt.[20]) Dieses Bewußtsein, das durchaus noch nicht gedanklich fixiert ist, bringt die ersten sittlichen und moralischen Beziehungen hervor. Condorcet sieht in diesem Solidaritätsempfinden schon die ersten Keime einer „justice éternelle", die sich allerdings anfangs nur in einer ganz primitiven Form äußert und z. B. auf die Angst vor der Ungerechtigkeit zurückzuführen ist. Diese Ungerechtigkeit äußert sich bei den primitiven Menschen als peinliches Gefühl beim Anblick eines zwecklos verursachten Leidens, teils aus dem naturgegebenen Interesse an dem Glück oder Unglück des Nebenmenschen, teils aber auch aus der Erinnerung an eigene, zu unrecht erduldete Schmerzen. Die Erinnerung an diese täglichen Ereignisse, die Empfindungen, die daraus entstehen, mußten folglich zu dem Gedanken der Gleichheit führen.[21])

Hinzu kommt noch das Gefühl der Vergeltung, „der Wunsch nach Wiedergutmachung einer Rache ist dem Menschen angeboren", obwohl er von Natur aus gut ist („l'homme est naturellement bon").[22])

---

[17]) Esquisse 1. u. 10. Epoche u. Fragment z. 1. u. 10. Epoche.

[18]) Esquisse S. 377.

[19]) Esquisse S. 11 u. Fragment zur 1. Epoche, S. 200.

[20]) F. Oppenheimer „Der Staat", S. 95 u. S. 201: „In der Tat sind diese ersten menschlichen Gesellschaften „physei" zusammengeführt und zusammengehalten durch einen starken Naturtrieb."

[21]) Esquisse, S. 202; s. a. 377.

[22]) ibid S. 202/3 u. S. 205.

Dieses Vergeltungsgefühl ist innerhalb der Familie die Folge entweder eines vernünftigen Interesses oder der Verbundenheit der Gattung, die dieses Gefühl aufkommen läßt.

Die ursprünglich ganz instinktive Zuneigung der Kinder zu ihren Eltern wird mit vorgerücktem Alter der ersteren durch das Bewußtsein einer Abhängigkeit verstärkt. „Die Gewohnheit der Erkenntlichkeit, sogar der Abhängigkeit haben ein Respektgefühl geschaffen, das sich in diesem Grad der Zivilisation bereits durch Bevorzugungen und sogar durch Opfer zeigen muß."[23]) Damit werden auch die Gefühle der Achtung und der Dankbarkeit verstärkt, die fortdauern, wenn die Kinder sich von ihren Eltern getrennt und eine eigene Familie gegründet haben.

Die wachsende Fähigkeit des Menschen, die Vorstellungen der Außenwelt zu analysieren und exaktere Begriffe zu bilden, führt mit Notwendigkeit zum Verständnis der eigenen Gefühle und durch Vergleich mit den sich bei dem Nebenmenschen äußernden Gefühlen der Zuneigung oder des Hasses zur Fixierung der ersten sittlichen Ideen. Diese Gefühle allerdings finden sich bei den primitiven Menschen nur in der Form einer „morale grossière":[24]) „Man bezeichnet allein durch diese Ausdrücke die ersten Gefühle, die ersten Begriffe, die auf diese seit dem Fortschritt der Zivilisation entwickelten Ideen antworten". Die natürliche Entwicklung, das eigene Interesse und das soziale Interesse bedingen sich wechselseitig und führen durch die sich täglich aufdrängende Notwendigkeit einer Abschätzung dieser Interessen schließlich zu einer Gewohnheit, die sich den Menschen fest einprägt und sie dahin bringt, daß diese allmählich in das Bewußtsein gehobenen Tatsachen als Richtlinien für die gesellschaftlichen Beziehungen gelten.

Durch einige Hinweise wollen wir die von Condorcet entworfene Skizze über die Entstehung der menschlichen Kultur ergänzen, indem wir seine Auffassung über die Entwicklung der materiellen Kultur wiedergeben. Zwar benutzt das Tier in manchen Fällen Naturgegenstände, um seine Existenz sicherstellen zu können. Wenn auch diese Tatsache zeigt, daß das Tier mit einer verhältnismäßig hohen Intelligenz ausgestattet ist, so beobachten wir doch niemals, daß es Instrumente benutzt, die es selbst konstruiert hat. Die ihm von der Natur gelieferten Gegenstände versteht es nicht zu Werkzeugen umzuformen, die sich den eigenen Organen anpassen. Dadurch, daß der Mensch mit einem Intellekt ausgestattet ist und die Natur sich zu unterwerfen versucht, ergibt sich, daß in der Entwicklung der Erde damit eine Stufe erreicht worden ist, die ihn weit über die Tierwelt erhebt. Die intellektuelle Fähigkeit des Menschen gestattet ihm, mit Hilfe von Begriffen die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge zu erfassen und sie in bewußter Weise dann anzuwenden, wenn es darauf ankommt, neue Kombinationen zu finden. Durch Vergleichung, durch

[23]) ibid. S. 205.
[24]) ibid. S. 203.

Abstraktionen wird der Mensch in die Lage versetzt, sich ein Vorstellungsvermögen zu verschaffen und diesem Ausdruck zu verleihen. Durch Generalisationen und Analogien beginnt sich eine Sprache herauszukristallisieren. „Seitdem lernt der Mensch, indem er die mots radicaux, die die Objekte bezeichnen, aufbewahrt, hierin die Modifikationen durch die Veränderungen dieser Wurzeln auszudrücken, und die Sprache, die nur eine Folge isolierter Worte war, beginnt sich zu bilden."[25])

Der Kulturfortschritt wird von der Entwicklung der Sprache begleitet. Diese entsteht aus den Bedürfnissen der Menschennatur und wächst mit der Zunahme der Klarheit unserer Vorstellungen, mit der Zunahme der gesellschaftlichen Beziehungen und durch die Artikulationsfähigkeit, die die Sprache als solche besitzt. Ursprünglich herrschte die Zeichensprache vor, die späterhin durch die artikulierte Sprache ergänzt wurde. Diese wieder beschränkte sich zunächst im wesentlichen auf schallnachahmende Worte sowie auf die innerhalb der Gattung allgemein verständlichen Interjektionen als Ausdrucksmittel für Gefühlszustände. Späterhin vervollkommnet sich die Sprache vermöge des Intellekts des Menschen.[26]) Die Möglichkeit der Erinnerung und der Vergleichung bringt dem Menschen allmählich zum Bewußtsein, daß das, was er tagtäglich beobachtet und tut, für ihn einen bestimmten Wahrheitsgehalt besitzt. Das Experiment in der Form der steten Beobachtung der Natur und der sich in ihr abspielenden Vorgänge geben ihm die Gewißheit, daß er in der Lage ist, als aktive Kraft der Natur gegenüberzutreten.

Es verbleibt uns noch, über die Auffassung Condorcets von der Entstehung der politischen Institutionen zu sprechen. Diese entstehen in erster Linie in den Fällen, wo eine Herde zu gemeinsamen Handeln gezwungen wird, so z. B. für den Fall eines Krieges, für die Jagd, den Fischfang, aber auch zur Schlichtung innerer Streitigkeiten. Man wählte einen Führer auf Grund des Bedürfnisses einer einheitlichen Leitung, man behielt ihn eine lange Zeit, „weil es schwer war, sich über die Fähigkeiten zu täuschen, die ein Mensch an einem solchen Platze aufweisen mußte",[27]) und weil man sich an ihn gewöhnt hatte.

Es ist nicht erforderlich, auf die weiteren Etappen der Entwicklung der Menschheit einzugehen, da Condorcet sich hier bereits auf historische Tatsachen stützt, die zwar nicht immer richtig eingeschätzt und gewürdigt sind, sich im allgemeinen aber in der Richtung entwickeln, die zur Stützung seiner These über die Vervollkommnungsfähigkeit der menschlichen Gattung dienen.

Nachdem wir die Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt erörtert haben, fragt es sich, wie es sich mit der Tätigkeit des Menschen innerhalb der Kulturentwicklung verhält. „Der Mensch ist

[25]) ibid. S. 212.
[26]) ibid. S. 211 ff.
[27]) S. 223 ff., S. 12.

ein Sinnenwesen, welches befähigt ist, zu denken und sich Vorstellungen des Sittlichen anzueignen."[28]) Die Anlagen entwickeln sich unter dem Einfluß der Umwelt, jedoch ganz allmählich vollzieht sich eine Aenderung zum Bewußtsein des eigenen Ichs und das Aufbauen einer Wissenschaft. Das Ziel des menschlichen Intellekts, in das Chaos der Erscheinungen Ordnung zu bringen und dem Zufall mehr und mehr die Herrschaft abzuringen, tritt in den Vordergrund. Die treibende Kraft dieser fortschreitenden Bewegung ist nicht etwa das Wirken der Masse, wohl aber die Leistungen des Genies. Die unmerklichen Vervollkommnungen, die durch die Masse verursacht werden, kommen gegenüber dem Wirken des Genies nicht in Betracht. „Denn diese unmerklichen Vervollkommnungen, die aus einer langen Praxis entstehen . . ., hätten nur beschränkte Wirkungen, wenn nicht das Genie, losgelöst von der örtlichen Gebundenheit, von Menschengeschlecht zu Menschengeschlecht eilen würde und wenn es nicht auf einmal über die Widerstände, die es festhielten, hinwegführte."[29]) Das Merkmal des Genies ist die Gabe der Erfindung,[30]) d. h., die Fähigkeit, neue Vorstellungskombinationen zu bilden, die durch ihre Eigentümlichkeit von einem gewissen Wert für den Kulturfortschritt sind. Diese schöpferische Synthese ist für Condorcet eine allgemein menschliche Fähigkeit, die allerdings in der verschiedensten Weise verteilt ist. Zwei Momente sind hierbei von großer Bedeutung: Einmal unsere Fähigkeit, die Aufmerksamkeit willkürlich und nach Belieben auf eine ganz bestimmte Gruppe von Vorstellungen hinzulenken, sodann aber der Zufall, welcher diese Vorstellungskombinationen uns präsentiert. „Dieses Wort Zufall bezeichnet hier die unbekannte Ursache, die in Momenten der Ueberlegung wie in denen eines vagen Traumes uns von unserem Willen unabhängigen Ideenkombinationen vergegenwärtigt und auf die sich unsere Aufmerksamkeit nur dann konzentriert, wenn sie schon halb gebildet sind."[31]) Die besondere Aufgabe und Leistung besteht nun darin, eine der zahlreichen Ideenkombinationen[32]) in ihrer Bedeutung richtig einzuschätzen und den Weg zu neuen Kombinationen zu finden. Eine notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit der Bildung neuer Kombinationen setzt ein exaktes und rasches Reproduktionsvermögen voraus. Die Wissenschaft besitzt die Möglichkeit, diesen genialen Zug im Menschen mehr und mehr zur Wirkung kommen zu lassen.[33]) Dadurch, daß der Mensch systematisch sich die Wissenschaften aneignet, macht er sich unabhängig von der Natur und ist in der Lage, sich seiner Vernunft

[28]) ibid. S. 1 u. 56.

[29]) ibid. S. 356.

[30]) ibid. S. 327 ff., S. 151. — „Der beherrschende Tarde'sche Gedanke . . . daß dasjenige, was nachgeahmt wird, zumeist die „Erfindung" eines besonders „starken Individuums" ist." (F. Oppenheimer, „Der Staat", S. 477.)

[31]) ibid. S. 330.

[32]) ibid. S. 333 ff., S. 355.

[33]) ibid. S. 533. „In der Wissenschaft hat das Genie als Aufgabe die Entdeckung neuer Wahrheiten".

selbständig zu bedienen und eine allgemeine Sittlichkeit und eine sich auf allen Menschen erstreckende Aufklärung einzuführen. „Glücklich das Volk, wo die guten Aktionen so gemeinsam und selbstverständlich sind, daß sich dort keine Gelegenheit mehr bietet, große Aktionen durchzuführen, und dessen Geschichte nicht mehr Akte des Heroismus darstellt, weil alles, was ehrenwert ist, dort leicht ist und weil die Unbedachtsamkeit, die die großen Opfer notwendig macht, dort unbekannt ist.[34])

Nach der Auffassung Condorcets ist der Mensch gezwungen, gegen ein negatives Prinzip zu kämpfen, welches notwendig in der Natur und der aus ihr hervorgehenden Kultur begründet ist. Die Natur hat den Menschen jedoch die nötigen Waffen gegeben, um gegen dieses negative Prinzip mit Erfolg ankämpfen zu können: er ist vernünftig und sittlich. Das Prinzip des Guten und Wahren wirkt in ihm,[35]) es läßt ihn alle Widerstände überwinden. Wirksam kann jedoch dieses Prinzip nur in der menschlichen Gesellschaft werden. Die politische Form dieser Gesellschaft ist für Condorcet der naturrechtliche Staat,[36]) eine Auffassung, die sich vollständig mit der Auffassung seiner ganzen Epoche deckte.

Condorcet versteht unter natürlichen Rechten solche, die aus der Natur des Menschen hervorgehen. Die Natur des Menschen besteht, wie wir bereits oben gesagt haben, darin, daß er ein empfindendes Wesen ist, (être sensible) das mit der Fähigkeit ausgestattet ist, „de former des raisonnements et d'acquérir des idées morales".[37]) Hieraus folgert Condorcet, daß der Mensch das Recht hat, diese Fähigkeiten zu entwickeln, und daß ihm dieses Recht nicht genommen werden kann.[38]) Allen Menschen kommt auf Grund ihrer natürlichen Konstitution das Naturrecht in ungeteiltem Maße zu. Es bedeutet die Grundlage jeglicher Verfassung und Gesetzgebung und verlangt politische Freiheit und Gleichheit sowie die Souveränetät des Volkes. „Das Ziel jeder Vereinigung von Menschen in einer Gesellschaft war die Aufrechterhaltung ihrer natürlichen, zivilen und politischen Rechte; diese Rechte sind die Grundlage des sozialen Vertrages: ihre Anerkennung und ihre Erklärung müssen der Verfassung vorangehen, welche sie dann auch garantiert".[39]) Condorcet, der selbst eine große politische Aktivität im Parlament und dem Verfassungskommitee entfaltete, hat sich über diese naturrechtlichen und staatsrechtlichen Fragen wiederholt geäußert. Er erkennt die Volkssouveränetät an, „das Recht, allgemeine Regeln festzusetzen, denen die Aktionen unterworfen sein werden, die nicht dem individuellen Willen überlassen werden können, oder die namens der Gesellschaft und durch ihre

---

[34]) ibid. S. 415.
[35]) ibid. S. 124, 180, 205.
[36]) s. F. Oppenheimer „Der Staat".
[37]) Esquisse, S. 118.
[38]) Cond. Werke, IX, S. 14.
[39]) Cond. Werke XII, S. 417.

Agenten erlassen werden, Dieses Recht, das man die Souveränetät des Volkes nennt, gehört dem Volke." Condorcets Einstellung zu staatsrechtlichen Fragen geht auf die Anschauungen Montesquieus und Rousseaus zurück. „Die volonté générale wird zu göttlicher Würde erhoben und vernichtet jeden Sonderwillen und alles Sonderinteresse, das ihr gegenüber nur wie ein Diebstahl erscheint. Die Frage nach den unveräußerlichen Rechten des Individuums und einer dem Eingriff der souveränen volonté générale entzogenen Freiheitssphäre kann darum garnicht mehr erhoben werden. Sie wird durch die einfache Alternative beseitigt, daß das Individuelle entweder mit dem Generellen übereinstimmt und dann wegen dieser Uebereinstimmung einen Wert hat, oder daß es nicht übereinstimmt und dann eben null und nichtig, böse, korrupt und überhaupt kein beachtlicher Wille im moralischen oder rechtlichen Sinne ist."[40]) „Als den Höhepunkt des Rationalismus wird man den Versuch Condorcets, das Widerstandsrecht durch eine gesetzliche Regelung zu rationalisieren, bezeichnen müssen.

Dadurch daß durch Condorcet das Widerstandsrecht in eine rechtliche Organisation „umgeleitet" wird, ist „das liberale Prinzip der Verteilung zwischen dem Individuum als dem prinzipiell Unbegrenzten und dem Staat als dem prinzipiell Begrenzten aufgehoben und das Widerstandsrecht aus einem Menschen- und Freiheitsrecht zu einer Kompetenz, d. h. einem staatlich konzedierten Bürgerrecht geworden. . . . Indem man es „organisiert", hat man es denaturiert; sobald man es rationalisiert, ist es rationiert."[41]) — Das Volk wird nach Condorcet durch eine gesetzgebende und ausführende Gewalt vertreten, jedoch behält es sich hinsichtlich der Einbringung von Gesetzen und der Revision der Verfassung seine direkte Beteiligung an der Regierung vor. Die Notwendigkeit, dem Individuum weitgehendste Selbständigkeit in der Beurteilung politischer Fragen zu belassen, wird jedoch von Condorcet selbst modifiziert, wenn eine besondere Veranlassung vorliegt; er denkt dabei wie sämtliche Rechtsphilosophen und Staatsrechtler seiner Zeit an die Möglichkeit einer Verhängung des Ausnahmezustandes. In einem solchen oder ähnlich gelagerten Falle wird über den Kopf des Individuums hinweg, jedoch möglichst unter Wahrung der parlamentarischen Formen — durch Majoritätsbeschluß — die Entscheidung getroffen. Das Ideal einer Gesetzgebung ist dann erreicht, wenn die ausführende Gewalt Willkürmaßnahmen vermeidet und den Gegensatz zwischen Regierenden und Regierten auf ein Minimum reduziert.[42]) Wenn auch in der demokratischen Verfassung die politische Gleichheit gefordert und formal anerkannt wird, so lassen sich trotzdem nicht die Ungleichheiten vermeiden, die in den Naturanlagen des Menschen, den Vermögensunter-

[40]) C. Schmitt, „Die Diktatur" S. 120.

[41]) C. Schmitt, a.a.O., S. 142 u. 142 Anm.

[42]) s. Cond. Werk. Bd. X: „Instruction sur l'exercice du droit de souveraineté" und „De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre."

schieden und der natürlichen Differenz zwischen Volk und Regierung begründet sind. Allerdings führt die Aufrechterhaltung dieser natürlichen Ungleichheiten zu einer Differenzierung innerhalb des Volkes, die auf jeden Fall vermieden werden muß. Hier setzt die Aufgabe der „art social" ein. „Die art social, die, indem sie sogar die Wirkungen der natürlichen Verschiedenheit der Fähigkeiten vermindert, läßt nicht mehr bestehen, als eine nützliche Ungleichheit im Interesse aller, weil sie die Fortschritte der Zivilisation, der Erziehung und des Gewerbefleißes begünstigen wird, ohne weder Abhängigkeit, Erniedrigung noch Verarmung nach sich zu ziehen."[43]) Das Ziel der art social ist erreicht, wenn sie alle in den Genuß der gemeinsamen Rechte versetzt, zu denen die Menschen durch die Natur berufen sind.[44]) Das geschieht in erster Linie durch ein gutgeleitetes Unterrichts- und Erziehungswesen, denn „wenn der Unterricht gleichmäßiger ist, entsteht daraus eine größere Gleichheit bei der Ausübung des Gewerbefleißes und damit in der Zusammensetzung der Vermögen; und die Gleichheit der Vermögen trägt notwendigerweise zu dem des Unterrichts bei, während die Gleichheit unter den Völkern und die Gleichheit, die sich für den Einzelnen ergibt, eine ausgleichende Wirkung ausüben."[45]) (Auf diesen Punkt sind wir bereits oben im Zusammenhang mit der Kritik Sorels eingegangen.) Daß Condorcet trotz seines Dogmatismus und Fanatismus die realen Unterschiede unter den Menschen sieht, sehen wir auch aus folgender Aeußerung: „Muß man auf ein Gut verzichten, weil nicht alle gleichmäßig daran teilhaben können? Die Menschen haben die gleichen Rechte, und aus diesem Grunde muß die Gleichheit eine absolute und streng durchgeführte sein; aber es ist unmöglich, daß die Menschen einen gleichmäßigen Anteil an den Vorrechten der Gesellschaft haben. Selbst die Natur hat es nicht gewollt: der Boden, den die Menschen bewohnen, ist nicht gleichmäßig begünstigt; nicht alle können dieselbe Erziehung haben; nicht alle können denselben Gebrauch von ihren Kräften machen; nicht alle können einen gleichen Anteil am Vermögen haben, ohne die menschliche Gattung aller ihrer Vorteile zu berauben, die in einem glücklichen Zusammenspiel von Aufklärung, Anstrengung und Fleiß entstehen. Die schlechten Gesetze vermehren die Wirkung der Ungleichheit; die guten Gesetze verbessern sie zwar, aber tilgen sie nicht aus. Endlich hat die Natur nicht gewollt, daß die Menschen in gleicher Weise auf dem Territorium, das sie bewohnen, verteilt sind; ihre Arbeit, ihre Interessen und ihre sozialen Beziehungen begründen eine Ungleichheit, die ein Gut ist, wenn der freie Wettkampf der „volontés particulières" herrscht."[46]) Mit diesen Worten erklärt Condorcet im Gegensatz zu seinen sonstigen, auf einer rein rationalistischen Anschauung beruhenden Auffassung, daß das mit einer natürlichen Vernunft ausgestattete — also kapitalistisch denkende — Individuum gar

[43]) Esquisse S. 162, S. 358.
[44]) ibid. S. 171, s. a. S. 118, S. 148, S. 180, S. 358, S. 385.
[45]) ibid. S. 171.
[46]) Cond. Werke, Bd. X, S. 146/7, s. a. Esquisse S. 363.

nicht in der Lage sein kann, die Prinzipien der Gleichheit der Menschen und der Interessen durchzuführen. Es zeigt sich damit der Widerspruch zwischen der Vernunft und dem Sein, deren Einheit und Identität in der Wirklichkeit fortwährend durchbrochen wird.

Die neu zu begründende Wissenschaft, die art social, hat eine ähnliche Aufgabe wie diejenige, die sich A. Comte in seiner Soziologie stellt. Diese Wissenschaft von der Gesellschaft soll eine exakte Wissenschaft sein, d. h. „eine wirkliche Wissenschaft, begründet wie alle anderen auf Tatsachen, auf Erfahrungen, auf Vernunftgründe und auf den Calcul".[47])

Baco, Galilei und Descartes bezeichnet Condorcet als die Begründer einer exakten wissenschaftlichen Methode. Baco benutzte drei „Instrumente", um „die Geheimnisse der Natur" zu entdecken: die Beobachtung, das Experiment und den Calcul. Dadurch wurde er in die Lage versetzt, „präzise Gedanken und richtige Begriffe" zu formulieren. Doch wandte er diese Begriffe und Ideen nicht auf die übrigen Wissenschaften an, ebensowenig wie Galilei, der „sich ausschließlich auf die mathematischen und physikalischen Wissenschaften" beschränkte. Descartes dagegen „wollte seine Methode auf alle Objekte, die der menschlichen Intelligenz zugänglich sind, ausdehnen: Gott, Mensch und Universum waren ständig der Gegenstand seiner Betrachtungen." Sogar seine Irrtümer dienten dem Fortschritt der menschlichen Gattung. Wohl wußte er, daß „evidente Wahrheiten" nur auf Grund der „Beobachtung der Operationen unseres Geistes" begründet werden können. Doch bald ging seine „ungeduldige Imagination" von diesem richtig erkannten Wege ab. „Nicht allein die Anwendung der Algebra auf die Geometrie wurde eine fruchtbare Quelle der Entdeckungen in diesen beiden Wissenschaften (der Mathematik und den physikalischen Wissenschaften). sondern indem Descartes . . . bewies, wie die Methoden des Calculs mit Größen im Allgemeinen sich auf alle Fragen anwenden ließen, die zum Gegenstand die mesure de l'étendue hatten, wies er zuerst darauf hin, daß sie mit gleichem Erfolg auf alle Objekte angewandt werden könnten, deren Beziehungen es mit sich bringen, mit Präzision abgeschätzt zu werden; und diese große Entdeckung — indem Descartes zum ersten Male dieses letzte Ziel der Wissenschaften aufzeigte, nämlich alle Wahrheiten der rigueur du calcul zu unterwerfen — gab die Hoffnung, dieses Ziel zu erreichen und ließ die Mittel hierzu vorausahnen."[48]) Die Erfindung des Calculs ist auf Newton und Leibnitz zurückzuführen. Diese Methode ist für Condorcet „nicht nur ein Instrument, das einzig und allein auf die science des quantités anwendbar ist, sie enthält in sich die Prinzipien eines universellen Instrumentes, das man auf alle Ideenkombinationen anwenden kann."[49]) Descartes hatte nicht die letzten Konsequenzen gezogen. Locke

[47]) Esquisse S. 71.
[48]) ibid. S. 137.
[49]) ibid. S. 138.

dagegen „nimmt endlich den Faden auf, der die Philosophie führen sollte; er zeigt, daß eine genaue Analyse der Ideen — indem man sie sukzessiv auf die in ihrem Ursprung unmittelbarsten oder in ihrer Komposition einfachsten Begriffe zurückführt — das einzige Mittel war, um sich nicht in diesem Chaos von unvollständigen, inkohärenten und unbestimmten Begriffen zu verlieren, die der Zufall uns ohne Ordnung bietet und die wir ohne Reflexionen empfangen haben. Locke beweist durch diese Analyse, daß alle Ideen das Ergebnis unserer verstandesmäßigen Beobachtungen über die Sensationen sind, die wir empfangen haben, oder noch genauer, daß sie Kombinationen dieser Sensationen sind, die das Gedächtnis uns gleichzeitig präsentiert, aber derart, daß die Aufmerksamkeit hier Halt macht, und daß die Perzeption sich allein auf einen Teil jeder dieser zusammengesetzten Sensationen beschränkt. Er ermöglichte uns festzustellen, daß wir uns — indem wir jeder Idee ein Wort geben, nachdem wir sie analysiert und umschrieben haben — ständig an die Ideen erinnern können, d. h., daß wir sie — immer von denselben einfachsten Ideen hervorgebracht — immer in dieselben Grenzen eingeschlossen — folglich in einer Reihe von Räsonnementes anwenden können, ohne jemals einen Irrtum zu riskieren. . . . Endlich wagte Locke als erster die Grenzen der menschlichen Intelligenz zu fixieren, oder vielmehr die Natur der Wahrheiten zu bestimmen, die sie erkennen kann und die Objekte, die sie überblicken kann. Diese Methode wurde bald die Methode aller Philosophen; und durch die Anwendung auf die Moral, Politik und politische Oekonomie wurde in diesen Wissenschaften ein fast ebenso sicherer Weg eingeschlagen wie in den Naturwissenschaften. . . . Daher läßt uns die Analyse unserer Empfindungen, in der Entwicklung unserer Fähigkeit, Vergnügen und Schmerzen zu empfinden, den Ursprung unserer moralischen Ideen entdecken, die Grundlage der allgemeinen Wahrheit, die — aus diesen Ideen hervorgehen — die unveränderlich notwendigen Gesetze von Recht und Unrecht bestimmen; endlich die Beweggründe, unser Verhalten danach einzurichten, die begründet in der Natur unserer Sensibilität man unsere moralische Konstitution nennen könnte.

„Diese Methode wurde gewissermaßen ein Universalinstrument; man lernte ihre Anwendung, um die physikalischen Wissenschaften zu vervollkommnen, um die Prinzipien aufzuhellen, um deren Beweise zu würdigen; man erstreckte sie auf die Prüfung von Tatsachen, auf die Regeln des Geschmacks.

„So analysierte diese Metaphysik, indem man sie auf alle Objekte der menschlichen Intelligenz anwandte, die Fortschritte des Geistes in jeder Art von Erkenntnissen, ließ die Natur der Wahrheit erkennen, welche deren System bilden, ebenso die Art der Gewißheit, die man erreichen kann; und das ist der letzte Schritt, welcher gewissermaßen eine ewige Barriere zwischen dem Menschengeschlecht und den alten Irrtümern seiner Kindheit aufgerichtet hat . . ."[59])

[50]) Esquisse S. 123 ff.

Die Folge dieser Fortschritte der Philosophie war „die Zerstörung der Vorurteile bei der großen Masse der Individuen. . . ."

Wir haben damit die philosophischen Anschauungen Condorcets wiedergegeben. Wir können hieraus ersehen, daß er seine Erkenntnismethode aus den Quellen geschöpft hat, denen wir eine ausführliche Betrachtung in den früheren Kapiteln gewidmet haben.

Inwiefern Condorcets „Dreistadiengesetz" eine Vorwegnahme des von Comte exakt formulierten Gesetzes bedeutet, wollen wir jetzt untersuchen. Wir stützen uns hierbei auf die bei F. Alengry angeführte Stelle: „Ich glaube, daß man vier Hauptepochen verzeichnen kann, wie die Menschen die allgemeine Oekonomie der Natur verstanden haben:

1. Sie haben, indem sie die Wesen als wirkend, bewegt durch eine ihnen ähnliche Kraft, beobachteten, eine Seele bei allen großen Dingen und allen großen Erscheinungen vermutet, d. h. sie haben ihnen Ideen, Wünsche und Absichten supponiert. So ist die Kosmologie aller wilden Völkerschaften gewesen. Bald flehen sie diese Erscheinungen an, um sie sich geneigt zu machen — so entstehen die Religionen. Wir finden diese ganz einfache Kosmologie bei den Völkerschaften Amerikas wieder. In den Schriften der alten Griechen ist sie sehr entstellt. Weder die physischen noch die moralischen Allegorien, weder die Geschichte noch die politischen Fiktionen, weder die einen noch die anderen sind die Quelle mythologischer Fabeln geworden. Aber alle zusammen.
2. In der 2. Epoche betrachteten die Philosophen die Natur als aus einer „matière brute" und einem aktiven Prinzip zusammengesetzt, welches diese Materie modifizierte. Die einen vermuteten, daß dieses aktive Prinzip materiell wäre und wählten das eine oder das andere der vier Elemente. Andere hielten das aktive Prinzip für „intelligent", andere endlich hielten es mit der Materie selbst für identisch.
3. Man ging in der Folge einen Schritt weiter. Demokrit fand es lächerlich, alles durch Prinzipien zu erklären, deren Existenz oder Art zu agieren man nicht kannte; er sah in der Natur nur Materie, die in der Ruhe verharrte oder in Bewegung gesetzt war; er glaubte, daß keine anderen Ursachen in der Natur existierten, als die ewige und notwendige Bewegung, die jeder Teil der Materie besitzt. Man muß hier beobachten, daß damals die Alten keine Idee der Gesetze oder der Natur der Bewegung hatten. Die Epikuräer verdarben (durch die Einführung des Prinzips der Indetermination (ekkläsis) und Kontingenz (klinam) welche dem Determinismus durchbricht (F. Alengry)) diese Idee von Demokrit, welche Descartes in einer anderen Form wieder aufnahm.
4. Pythagoras hatte einen glücklicheren Gedanken: Als er die irrationalen Zahlen entdeckt hatte, schloß er daraus, daß es eine Unendlichkeit von verschiedenen unter sich durch numerische

Beziehungen verbundene Quantitäten gab; und da die Natur in ihren Erscheinungen konstant ist, und da diese Regelmäßigkeit überhaupt in den himmlischen Bewegungen auffallend ist, schloß er daraus, daß zweifellos eine „loi calculable" existierte, nach der diese Bewegungen erfolgten. Dieser Gedanke war so „sublime", daß man nach dem Tode des Pythagoras das Wissen darum wieder verlor, und daß man ihn für einen großen Zauberer hielt, der glaubte, daß alles durch magische Eigenschaften der Zahlen geregelt werde. Daraus wäre ein „véritable système de monde" entstanden, wenn er es weniger erraten, als bewiesen hätte."[51])

Condorcet stellt also hiermit ein historisches Gesetz der intellektuellen und wissenschaftlichen Fortschritte der Menschheit auf; er unterscheidet vier „Stadien" oder vier Epochen, welche historische Erkenntnisse und logische Erkenntnismethoden liefern:

1. die anthropomorphische und theologische Erklärung.
2. die metaphysische Erklärung.
3. die mechanische und materialistische Erklärung.
4. die mathematische und eigentlich streng wissenschaftliche Erklärung,

welche die vorhergehenden Epochen vervollständigt, indem sie die mathematische Formel für die Bewegung findet. Diese vierte Epoche konstituierte nach Condorcet das „véritable système de monde".

Die Einteilung der Epochen ist ungefähr dieselbe, wie wir sie bei Comte finden, mit dem Unterschied, daß er diese vier Epochen in drei zusammenzieht, wobei die erste und zweite mit Comtes theologischen und metaphysischen Stadien übereinstimmen, während die von Condorcet getrennt behandelten dritten und vierten Stadien der Entwicklung des menschlichen Geistes bei Comte, in dem wissenschaftlichen und positivistischen Stadium der Entwicklung, in dem sich die Menschheit gerade befindet und das seiner Vollendung entgegengeht, zusammengezogen sind. Das letzte Stadium wird erst dann vollständig verwirklicht sein, wenn die Wissenschaften sich mit Hilfe einer exakten Methode vervollkommnet haben. Diese Wissenschaft wird erst dann in der Lage sein, den Menschen praktische Ziele zu weisen, wenn genügend Beobachtungen von Tatsachen gesammelt und diese dem Calcul unterworfen sind.

Auf die Bedeutung des Calculs haben wir bereits hingewiesen. Wahrscheinlichkeitsrechnung und Statistik sollen innerhalb der Mathematik bei ihrer Uebertragung auf die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens Klarheit und Sicherheit bringen.[52]) Denn unser Handeln ist trotz der Feststellung der Zusammenhänge sehr oft dem

[51]) F. Alengry, „Condorcet, guide de la révolution française" S. 282.

[52]) Condorcet ist hier von Laplace und Hume stark beeinflußt; Quételet räumt dem Grundgesetz der mathematischen Wahrscheinlichkeit eine entscheidende Rolle ein. Siehe F. Oppenheimer S. S. I, 2, S. 737.

Zufall unterworfen. „Diese unbekannte Ursache, die man Zufall nennt, und die allein durch das Studium dieses calcul den wahren Sinn erkennen läßt." „Die Anwendung des calcul des combinaisons et des probalilités auf alle Wissenschaften verspricht ungeheure Erfolge, da sie das einzige Mittel ist, um ihren Resultaten eine beinahe mathematische Präzision zu geben und um den Grad der Sicherheit oder der Wahrscheinlichkeit abzuschätzen."[53])

Da es für Condorcet nur eine exakt wissenschaftliche Erfassung der Wahrheit gibt, sieht er in dem Christentum nur ein Hindernis der Erkenntnis: „Die Verachtung der menschlichen Wissenschaften war ein hervorragendes Merkmal des Christentums. Damit wollte es sich für die Beleidigungen der Philosophie rächen; es fürchtete diesen esprit d'examen et de doute, dieses Vertrauen in ihre eigene Vernunft, die Geisel aller religiösen Glaubenssätze. Die Aufklärung durch die natürlichen Wissenschaften war ihm geradezu verhaßt und verdächtig; denn sie sind für den Erfolg der Wunder sehr gefährlich; und es gibt keine Religion, die nicht ihre Anhänger zwingt, einige physikalischen Absurditäten zu verzehren. So war der Triumph des Christentums das Signal für die vollständige Dekadenz der Wissenschaften und der Philosophie".[54]) Eine andere Hemmung des Kulturfortschrittes liegt in der Politik. Es ist die aufklärungsfeindliche Tätigkeit der Despoten und der Gesetzgeber.

Wir wollen hier nicht nochmals auf die Erziehungs- und Reformvorschläge eingehen, die wir in einem anderen Zusammenhang bereits kritisch beleuchtet haben. Condorcet sah es als die Aufgabe des aufgeklärten Individuums an, alle Menschen zu einem Höchstmaß von Bildung zu erziehen, damit der Fortschritt der menschlichen Gattung gewährleistet wird. Dieser Fortschritt wird sichergestellt durch den Ausbau der Methoden der Wissenschaften, durch die Anwendung dieser Methoden auf sämtliche Gebiete des sozialen und kulturellen Lebens, letzten Endes also durch die Methoden, die den Begriff des Fortschrittes im Sinne der Auffassung des 18. Jahrhunderts konstituiert haben.

---

[53]) Esquisse S. 178.
[54]) ibid. S. 66/67.

Literaturverzeichnis

Condorcet, Oeuvres complètes, 12 Bände, éd. O'Connor-Arrago, Paris 1847/49.

— Sonderausgabe des „Tableau historique des progrès de l'esprit humain", Paris, 1900. G. Steinheil.

— Deutsche Ausgabe des „Prospectus". Cotta 1797.

— Condorcet et Turgot, Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot, Paris 1882.

F. Alengry, la Sociologie chez A. Comte.

— Condorcet, guide de la révolution française, 1907.

F. Brunetière, Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française, 4. 5. série. Paris. Hachette, 1922, 6. Auflage.

— L'Evolution des genres dans l'histoire de la littérature. Paris, Hachette. 8. Auflage.

I. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, A. Kröner, Leipzig.

— Die Kultur der Renaissance in Italien, A. Kröner, Leipzig, 1922.

B. Croce, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, Tübingen 1915.

I. Delvaille, Essai sur l'histoire de l'idée du progrès, Paris, Alcan 1910.

René Descartes, Philosophische Schriften. H. H. Tillgner Verlag, Berlin und Wien 1924.

W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Band 1 und 2, 1922 ff.

— Das Erlebnis und die Dichtung.

E. Faguet, Etudes littéraires sur le XVIIIe siècle, Paris, Boivin 1924.

H. de Ferron, Théorie du progrès, 1867.

Flint, Philosophy of history, London 1883

F. Gaiffe, L'envers du grand siècle, Paris, A. Michel.

M. Gillet, L'utopie de Condorcet, Paris 1883.

F. Gundolf, Caesar, Berlin 1924.

— Goethe, Berlin 1920.

E. Johannet, Eloge d'un bourgeois français, Paris.

G. Lanson, Histoire de la littérature française, Paris.

E. Lavisse, Histoire de France, Band 8, 1.

André Lichtenberger, Le socialisme au XVIIIe siècle, Paris, Alcan 1895.

Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923.

E. Madlung, Die kulturphilosophische Leistung Condorcets, 1912.

F. Meinecke, Die Idee der Staatsräson, 2. Aufl. 1925.
G. Misch, Die Anfänge des Positivismus, Berlin 1901.
K. Niedlich, Condorcet's esquisse, Diss. 1907.
F. Oppenheimer, System der Soziologie I, 2 1923 u. II „Der Staat" 1926. Jena. G. Fischer.
F. Picavet, Les idéologues, Paris 1890.
M. Ritter, Entwicklung der Geschichtswissenschaft, München 1919.
E. Robinet, Condorcet.
G. Salomon, Geschichte als Ideologie, in der Festschrift „Wirtschaft und Gesellschaft" zu Prof. Dr. Franz Oppenheimers 60. Geburtstag, Ffm. 1924.
H. Sée, La vie économique et les classes sociales en France au XVIIIe siècle, Paris, Alcan 1924.
— Les idées politiques en France au XVIIIe siècle, Paris Alcan 1921.
Max Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, in: Versuche zu einer Soziologie des Wissens, 1924.
Carl Schmitt, Die Diktatur, 1921.
— Römischer Katholizismus und politische Form, 1923.
G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 4. Aufl. 1922.
— Philosophische Kultur.
G. Sorel, Les illusions du progrès, Paris 1921.
F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 4. u. 5. Aufl. 1922.
E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, Band III u. IV, 1922 ff.
Turgot, Oeuvres complètes, éd. Daire, 2 Bände, Paris 1844.
— Oeuvres complètes, éd. Schelle, 5 Bände, Paris 1913 ff.
M. Weber, Wirtschaftsgeschichte, 1923.

Lebenslauf.

Der Verfasser der vorliegenden Dissertation ist als Sohn des (am 6. Mai 1927 verstorbenen) Bankdirektors i. R. Paul Lebrecht und seiner Ehefrau Helene geb. Oppenheimer am 12. Oktober 1901 in Mainz geboren. Von Ostern 1908 bis 28. Februar 1920 besuchte er das Neue (humanistische) Gymnasium seiner Vaterstadt. Im Sommersemester 1920 ließ er sich an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Freiburg i. B. immatrikulieren und studierte dort bis einschließlich Sommersemester 1921. Vom Wintersemester 1921 bis Sommersemester 1922 einschließlich war er Student der Staatswirtschaftlichen Fakultät der Universität München. Im Wintersemester 1922 ließ er sich an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät in Frankfurt a. M. einschreiben, wo er — während des Wintersemesters 1924—1925 und des Sommersemesters 1925 von der Fakultät beurlaubt — bis zur Beendigung seines Studiums und der Ablegung seiner mündlichen Doktorprüfung am 16. Juni 1926 immatrikuliert blieb. Unter Zustimmung der Herren Prof. Dr. Gottfried Salomon und Prof. Dr. Franz Oppenheimer entstand vorliegende Arbeit. Der Verfasser ist seinen Lehrern wegen der Fülle von Anregungen und der Ermöglichung eines tieferen Eindringens in das Studium der Nationalökonomie und Soziologie zu außerordentlichem Dank verpflichtet.

Die Drucklegung der Dissertation hat sich infolge der besonders ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse des Verfassers erheblich verzögert. Er möchte es nicht unterlassen, der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Frankfurt a. M. auch an dieser Stelle für das große Entgegenkommen zu danken.

Franz Lebrecht.

Buchdruckerei Berthold Levy, Berlin C 2